مقالات فقهی (۵)

اجرت بر واجبات

مستحبات و فروعات مناسب

تقریرات دروس خارج فقه

حضرت آیت الله

سید محمد رضا مدرسی طباطبایی یزدی دامت برکاته

بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروعات مناسب

نویسنده:

محمد رضا مدرسی یزدی

ناشر چاپی:

دار التفسیر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروعات مناسب

مشخصات کتاب

سرشناسه: مدرسی طباطبایی یزدی، سیّدمحمدرضا

عنوان و نام پدیدآور:بررسی گسترده ی فقهی اجرت بر واجبات، مستحبات و فروعات مناسب (النوع الخامس مما یحرم التکسب به و ما یناسبه)/ تقریرات دروس خارج آیت الله سیدمحمدرضا مدرسی طباطبایی یزدی؛ تقریر متن: عبدالله امیرخانی؛ استخراج منابع و روایات: جواد احمدی.

مشخصات نشر:قم: دارالتفسیر، ۱۳۹۲.

مشخصات ظاهری:۳۳۱ ص.

شابک:۹۷۸۹۶۴۵۳۵۳۶۷۲

قیمت:۱۰۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی:فیپا

یادداشت:کتابنامه : ص. [۳۱۷] - ۳۳۱؛ هم چنین به صورت زیرنویس.

موضوع:فقه

شناسه ی افزوده:امیرخانی، عبدالله، ۱۳۵۴

شناسه ی افزوده:احمدی، جواد، ۱۳۶۲

رده بندی کنگره:BP۱۹۸/۶ /پ۴م۴ ۱۳۹۲

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی:۳۱۴۹۴۵۳

دفتر مرکز پخش / قم خ شهدا، کوچه۳۷، فرعی پنجم، پلاک۱۲۶

تلفن / ۰۲۵۳۷۸۳۱۳۴۴ ۰۹۱۹۶۶۵۴۰۸۱

www.qommpth.ir

Partoethaqalain@yahoo.com

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۸

ص: ۹

ص: ۱۰

ص: ۱۱

ص: ۱۲

ص: ۱۳

ص: ۱۴

ص: ۱۵

ص: ۱۶

ص: ۱۷

اجرت بر واجبات

اشاره

ص: ۱۸

ص: ۱۹

النوع الخامس ممّا يحرم التكسّب به: ما يجب على الإنسان فعله

نوع خامس از انواع تکسّب که مرحوم شیخ انصاری - قدس سره - در مکاسب محرّمه مطرح می فرماید(۱)، در مورد چیزهایی است که تکسّب به آن به خاطر وجوب عمل حرام می باشد؛ چه آن واجب، واجب عینی باشد مانند این که در مقابل نماز واجب(۲) خود از دیگری پول أخذ کند و چه واجب کفایی باشد، مانند این که در مقابل تکفین میّت یا قضاوت بر فرض این که واجب باشد پول بگیرد، و چه تعبّدی باشد و چه توصّلی.(۳)

۱- این رساله بر اساس ترتیب مباحث کتاب مکاسب محرمه ی شیخ انصاری - قدس سره - تنظیم شده است.

۲- گرچه این مثال بعداً به گونه ای مورد مناقشه ی مرحوم شیخ است.

۳- شیخ انصاری، محمد امین، المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، ج ۲، ص۱۲۳: النوع الخامس ممّا يحرم التكسّب به: ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو كفايه تعبّداً أو توصّلًا على المشهور كما فى المسالك، بل عن مجمع البرهان: كأنّ دليله الإجماع. و الظاهر أنّ نسبته إلى الشهره فى المسالك، فى مقابل قول السيد المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الوليّ، لا فى حرمه أخذ الأُجره على تقدير الوجوب عليه. و فى جامع المقاصد: الإجماع على عدم جواز أخذ الأُجره على تعليم صيغه النكاح، أو إلقائها على المتعاقدين، انتهى. و كأنّ لمثل هذا و نحوه ذكر فى الرياض: أنّ على هذا الحكم الإجماع فى كلام جماعه، و هو الحجّه، انتهى.

ص: ۲۰

محقق اردبیلی - قدس سره - ادّعای اجماع بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات کرده و فرموده: «فکأنّ الإجماع دلیله»(۱)، ولی مرحوم شهید ثانی در مسالک(۲) آن را به مشهور نسبت داده است. محقق ثانی - رحمه الله - نیز در جامع المقاصد حرمت بعضی از مصادیق أخذ اجرت در

۱- اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص۸۹: الظّاهر أنّه لا خلاف فی عدم جواز أخذ الأجره علی فعل واجب علی الأجیر، سواء کان عینیّا، أم کفائیّا، فکأنّ الإجماع دلیله.

۲- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳، ص۱۳۰: قوله: «ما یجب علی الإنسان فعله. إلخ»: هذا هو المشهور بین الأصحاب، و علیه الفتوی. و ذهب المرتضی إلی جواز أخذ الأجره علی ذلک لغیر الولیّ، بناء علی اختصاص الوجوب به، و هو ممنوع، فإنّ الوجوب الکفائی لا یختصّ به. و إنّما فائده الولایه توقف الفعل علی إذنه، فیبطل منه ما وقع بغیره ممّا یتوقّف علی النیّه. و خرج ب «ما یجب فعله» من ذلک ما یستحبّ، کتغسیله بالغسلات المسنونه، من تثلیث الغسل، و غسل یدیه و فرجه، و وضوئه علی القول بندبه و تکفینه بالقطع المندوبه، و حفر قبره قامه مع تأدّی الفرض بدونها، و نقله الی ما یدفن فیه مع إمکان دفنه فی القریب، فإنّ أخذ الأجره علی ذلک کلّه جائز، للأصل، و عدم المانع، خلافا لبعض الأصحاب محتجّا بإطلاق النهی.

ص: ۲۱

مقابل واجبات، مانند أخذ اجرت بر تعلیم صیغه ی نکاح یا إلقاء عقد نکاح بر متعاقدین را اجماعی دانسته است.(۱)

مرحوم شیخ(۲) در جمع بین کلام شـهید ثانی که قول به حرمت را به مشهور نسبت داده و بین کلام محقق اردبیلی که ادّعای اجماع کرده، می فرماید: تنها کسی که در این جا مخالفت کرده سید مرتضی - قدس سره - است، آن هم فقط در مسأله ی تجهیز میت که فرموده انـد أخـذ اجرت در مقابـل آن جایز است، به همین جهت شـهید ثانی قول به حرمت را به مشـهور نسـبت داده نه اجماع، ولی کسانی که ادّعای اجماع کرده انـد گفته انـد سـید مرتضـی در کبرای این مسأله که أخذ اجرت بر واجبات حرام است، مناقشه نکرده بلکه در صغری که تجهیز میّت بر غیر ولیّ واجب باشد مناقشه کرده است.

۱- البته در حاشـیه ی چاپ جدیـد مکاسب گفته انـد محقق ثانی فقط أخذ اجرت بر القاء صـیغه ی عقد بر متعاقدین را فرموده حرام است. محقق ثانی، علی بن حسـین العاملی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص۳۷: و یجوز أخذ الأجره علی عقد النکاح و الخطبه فی الإملاـک، و یحرم الأـجر علی الإمـامه و الشـهاده و أدائها. [اقول] إنما یجوز إذا کان وکیلا لأحـد الزوجین أو لهما، فیتولی الصـیغه و یکون وکیلا بجعل، أما إلقاء الصـیغه علی المتعاقـدین فلا یجوز أخذ الأجره علیه إجماعا، لأنه من الواجبات الکفائیه، و کذا باقی العقود.

۲- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۵: و الظاهر أنّ نسـبته إلی الشهره فی المسالک، فی مقابل قول السید المخالف فی وجوب تجهیز المیت علی غیر الولیّ، لا فی حرمه أخذ الأُجره علی تقدیر الوجوب علیه.

ص: ۲۲

البته محشین چاپ جدید مکاسب گفته اند کلام سید مرتضی را در هیچ یک از کتب ایشان نیافتیم، فقط جناب شهید – قدس سره – در دروس از ایشان نقل کرده، که شاید در کتبی از سید مرتضی که به دست ما نرسیده، بوده است.(۱)

۱- علاوه بر شهید اول در دروس، محقق کرکی، شهید ثانی و ... هم به کلام سید مرتضی – قدس سره – اشاره کرده اند، البته ظاهراً مستند آن ها، همان کلام شهید در دروس است. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۳، ص۱۷۲: و سادسها: ما یجب علی المکلّف فعله إمّا عینا کالصلاه الیومیّه، أو کفایه کتغسیل المیّت و تکفینه و الصلاه علیه و دفنه، و فی فتاوی المرتضی هذا واجب علی الولی فإذا استأجر علیه جاز، و الوجه التحریم. أمّا ثمن الکفن و الماء و الکافور فلیس بحرام. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص۳۵: الخامس: ما یجب علی الإنسان فعله یحرم الأجر علیه، کتغسیل الموتی و تکفینهم و دفنهم، نعم لو أخذ الأجر علی المستحب منه فالأقرب جوازه. [اقول]: من هذه الأمور [المستحب] کتکفین القدر المندوب، و حفر ما زاد علی الواجب، للأصل، و لأنه فعل سائغ، فجاز أخذ الأجره علیه کالحج و الصلاه. و قال ابن البراج: لا یجوز لإطلاق النهی و عن المرتضی: جواز الأجره علی الواجب، بناء علی اختصاص الوجوب بالولی. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۱۳۰: «ما یجب علی الإنسان فعله. إلخ». [اقول] هذا هو المشهور بین الأصحاب، و علیه الفتوی. و ذهب المرتضی إلی جواز أخذ الأجره علی ذلک لغیر الولیّ، بناء علی اختصاص الوجوب به.

ص: ۲۳

تبیین موضع بحث

اشاره

مرحوم شیخ(۱) در تبیین موضع بحث می فرماید: محلّ کلام جایی است که أخذ اجرت بر عمل واجب از آن حیث که واجب است، حرام می باشد و إلاّ بعضی از واجبات ممکن است صَرف نظر از حیث وجوبشان، از جهت دیگری نیز أخذ اجرت بر آن حرام باشد؛ مثلاً- خواندن نماز صبحِ خود، اگر واجب هم نبود أخذ اجرت بر آن حرام بود؛ چون در مقابل پولی که أخذ می کند نفعی به مستأجر نمی رساند، پس أخذ اجرت در مقابل آن، اکل مال به باطل بوده و جایز نیست.

بنابراین محلّ کلام در جایی است که عمل، صرف نظر از حیث وجوبش هیچ مشکلی در صحت معامله ی (اجاره) آن

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۶: و اعلم أنّ موضوع هذه المسأله: ما إذا کان للواجب علی العامل منفعه تعود إلی من یبذل بإزائه المال، کما لو کان کفائیاً و أراد سقوطه منه فاستأجر غیره، أو کان عینیاً علی العامل و رجع نفع منه إلی باذل المال، کالقضاء للمدعی إذا وجب عیناً. و بعباره اخری: مورد الکلام ما لو فرض مستحباً لجاز الاستئجار علیه؛ لأنّ الکلام فی کون مجرّد الوجوب علی الشخص مانعاً عن أخذه الأُجره علیه، فمثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه لا یجوز أخذ الأُجره علیه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلی باذله؛ فإنّ النافله أیضاً کذلک. و من هنا یعلم فساد الاستدلال علی هذا المطلب بمنافاه ذلک للإخلاص فی العمل؛ لانتقاضه طرداً و عکساً بالمندوب و الواجب التوصّلی.

ص: ۲۴

وجود ندارد و فقط از حیث وجوبش باید بررسی کنیم که آیا این وجوب به صحت معامله ضربه می زند یا نه؟

به عنوان مثال در مورد أخذ اجرت بر تغسیل و تجهیز میّت بنا بر فرض این که بر همه به نحو کفایی واجب باشد؛ نه بر خصوص ولیّ میت (همان گونه که سید مرتضی - قدس سره - قائلند) صَرف نظر از جهت وجوبش، مشکلی در صحت معامله و اجاره ی بر آن وجود ندارد؛ زیرا در مقابل أخذ مال الاجاره، نفعی به باذل می رساند، پس مصداق اکل مال به باطل نیست.

یا حتّی در مورد واجب عینی مانند قضاوت بنا بر فرض این که در شرایطی قضاوت بر کسی واجب عینی باشد اگر قاضی از مدّعی که مالش ضایع شده و با قضاوت [به حقّ] به آن می رسد أخذ اجرت کند، از آن جایی که منفعتی به مدّعی می رساند مصداق اکل مال به باطل نخواهد بود و از جهت دیگر هم فرض بر آن است که مشکلی در جواز أخذ اجرت وجود ندارد و فقط از حیث وجوبش محلّ کلام است که آیا حرام می شود یا خیر ؟

ص: ۲۵

ادلّه ی صاحب ریاض – قدس سره – بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

۱. اجماع

سید علی طباطبایی – قدس سره – در ریاض در استدلال بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات فرموده است: «بلا خلاف، بل علیه الإجماع فی کلام جماعه؛ و هو الحجه»(۱).

یعنی ایشان با این که خودشان اجماع را تحصیل نکرده اند و فقط به اندازه ی لاخلاف احراز کرده اند، به اجماع منقول بسنده کرده و فرموده اند این نقل اجماع حجّت است.

روشن است که اجماع در صورتی می تواند حجّت باشد که

۱- حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل (ط الحدیثه)، ج ۸، ص ۱۸۰: السادس: أخذ الأُجره علی القدر الواجب من تغسیل الأموات و تکفینهم و حملهم و دفنهم و نحوها الواجبات الأُخر التی تجب علی الأجیر عیناً أو کفایهً وجوباً ذاتیّاً بلا خلاف بل علیه الإجماع فی کلام جماعه و هو الحجه مع منافاته الإخلاص المأمور به کتاباً و سنّهً. و أُخرج بالذاتی التوصّلی، کأکثر الصناعات الواجبه کفایه توصّلًا إلی ما هو المقصود من الأمر بها، و هو انتظام أمر المعاش و المعاد؛ فإنّه کما یوجب الأمر بها کذا یوجب جواز أخذ الأُجره علیها، لظهور عدم انتظام المقصود بدونه؛ مع أنّه علیه الإجماع نصّاً و فتوی، و بذلک یندفع ما یورد من الإشکال بهذه الواجبات فی هذا المجال. و یستفاد من العباره جواز أخذ الأُجره علی الأُمور المندوبه، کالتغسیل ثلاثاً، و التکفین بالقِطَع المستحبه، و نحو ذلک. و لا ریب فیه، وفاقاً للأکثر؛ للأصل، و انتفاء المانع من الإجماع و غیره، و هو منافاه الأخذ للإخلاص.

ص: ۲۶

تعبّدی بوده و مدرکی یا محتمل المدرک نباشد، و در ما نحن فیه حداقل احتمال مدرک برای مُجمعین وجود دارد، علاوه بر آن که در اجماع منقول کلامی است که در اصول تبیین کرده ایم.

۲. منافات أخذ اجرت بر واجبات با اخلاص در عمل

اشاره

دلیل دیگری که صاحب ریاض - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات اقامه کرده آن است که أخذ اجرت منافات با اخلاص در عمل دارد، پس جایز نیست؛ چون باعث بطلان عمل می شود و به ناچار اجیر نمی تواند متعلّق اجاره را اتیان کند، بنابراین استحقاق آن مال الاجاره را ندارد.

نقد مرحوم شیخ بر کلام صاحب ریاض – قدس سرهما –

مرحوم شیخ - قدس سره - در نقد کلام صاحب ریاض می فرماید: با تبیینی که در مورد بحث کردیم، روشن می شود که این استدلال درست نیست و خارج از محطّ بحث است(۱) و طرداً و عکساً این استدلال منتقض می شود؛ چون کلام در مورد أخذ اجرت بر واجب بما هو واجب است، در حالی که این استدلال شامل مستحبات هم می شود و أخذ اجرت بر مندوبات مانند نافله ی صبح نیز جایز نخواهد بود؛ زیرا منافات با اخلاص در عمل

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۶: و من هنا یعلم فساد الاستدلال علی هذا المطلب بمنافاه ذلک للإخلاص فی العمل؛ لانتقاضه طرداً و عکساً بالمندوب و الواجب التوصّلی.

ص: ۲۷

دارد.(۱) بنابراین از این جهت طارد اغیار نیست و از طرف دیگر این استدلال شامل واجبات توصّلی نمی شود؛ چون اخلاص در آن شرط نیست، بنابراین جامع و عاکس تمام افراد نیز نیست.

نقد صاحب مفتاح الکرامه بر کلام صاحب ریاض – قدس سرهما –

مرحوم شیخ سپس اشکال دیگری مطرح می کنند که اصل آن ظاهراً از آقای سید جواد عاملی - قدس سره - صاحب مفتاح الکرامه و شاگرد سید بحر العلوم - قدس سره - است،(۲) (هرچند مرحوم سید یزدی(۳) در حاشیه، این اشکال را به جواهر نسبت می دهد، ولی بعید نیست که مبدع

۱- ممکن است از جهت دیگری مانند عدم ایصال منفعت برای مستأجر هم باطل باشد که بعداً خواهد آمد.

۲- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط الحدیثه)، ج ۱۲، ص۳۰۳: و كأنّ الاستدلال عليه فی «الرياض» بمنافاته الإخلاص فی العمل غير متّجه، لأنّ تضاعف الوجوب يؤكّد الإخلاص كما ستسمع، على أنّه لا يتمّ فيما ليس عباده، مع أنّه ينافيه حكمه بعدم المنافاه فی المندوب كما سيأتی، و التأويل ممكن.

۳- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص۲۴: أقول الرادّ صاحب الجواهر و غرضه على ما يظهر من كلامه منع المنافاه من حيث هو و إمكان تحقّق الإخلاص مع قصد أخذ الأجره فيكون قصد الامتثال للأمر بالوفاء بعقد الإجاره مؤكّدا للإخلاص حينئذ إذ بتعدّد سبب الوجوب مع فرض كون الدّاعی كليهما يتأكّد الإخلاص و ليس غرضه أنّ الأمر الإجاری مصحّح لنيّه القربه حتى يرد عليه أنّ لازمه الفرق بين الإجاره و الجعاله فغايه الأمر أن فی الجعاله لا يتأكّد الإخلاص لا أنّه لا يتحقّق نعم لم يبيّن وجه عدم المنافاه.

ص: ۲۸

این اشـکال، صاحب مفتاح الکرامه باشـد و صاحب جواهر از ایشان اخـذ کرده باشـد)(۱) و آن اشـکال این است که أخـذ اجرت بر واجبات نه تنها منافات با اخلاص ندارد، بلکه تضاعف الوجوب بسبب الاجاره یؤکد الاخلاص؛ باعث تأکید اخلاص نیز می شود.

اشکال مرحوم شیخ – قدس سره – بر کلام مفتاح الکرامه

مرحوم شیخ(۲) دو اشکال بر کلام مفتاح الکرامه وارد می کنند:

۱. این کلام که «تضاعف الوجوب یؤکد الاخلاص» فرضاً اگر صـحیح باشد در مورد اجاره فقط کاربرد دارد؛ چون طبق عقد اجاره، عمـل به متعلّق آن واجب می شود، امّـا در مورد جعـاله دیگر کاربرد نـدارد؛ چون وجوبی از ناحیه ی جعاله ایجاد نمی شود تا باعث تضاعف وجوب و در نتیجه تأکّد اخلاص شود.

۱- اسـتاد و والد ما (آیت الله سـید جواد مدرسـی یزدی اعلی الله مقامه) از استادشان سید بروجردی - رحمه الله - نقل می کردند که می فرمودند: جواهر عیال بر مفتاح الکرامه است. یعنی صاحب جواهر به مفتاح الکرامه نگاه می کردند و از آن استفاده می بردند.

۲- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۷: و فیه مضافـاً إلی اقتضـاء ذلک، الفرق بین الإجاره و الجعاله، حیث إنّ الجعاله لا توجب العمل علی العامل أنّه إن أُریـد أنّ تضاعف الوجوب یؤکّد اشتراط الإخلاص، فلا ریب أنّ الوجوب الحاصل بالإجاره توصّـلی لا یشترط فی حصول ما وجب به قصـد القربه مع أنّ غرض المسـتدلّ منافاه قصد أخذ المال لتحقق الإخلاص فی العمل لا لاعتباره فی وجوبه. و إن أُریـد أنّه یؤکّـد تحقّق الإخلاـص من العامـل، فهو مخالف للواقع قطعاً؛ لأنّ ما لا یترتّب علیه أجر دنیوی أخلص ممّا یترتّب علیه ذلک بحکم الوجدان.

ص: ۲۹

۲. مراد سید جواد عاملی - قدس سره - از این عبارت «تضاعف الوجوب یؤکد الاخلاص» یا این است که عقد الاجاره باعث تأکید اشتراط اخلاص می شود و یا این که باعث تأکید تحقّق اخلاص در مرحله ی عمل می شود.

اگر مراد احتمال اوّل باشد که باعث تأکید شرطیت اخلاص می شود؛ یعنی اخلاصی که شرط بود، این شرطیت اخلاص به واسطه ی امری که از ناحیه ی اجاره می آید مؤکد می شود دو اشکال بر آن وارد است:

اوّلاً: وجوب ناشی از عقد اجاره توصّلی است؛ یعنی اخلاص و قصد قربت در آن شرط نیست، پس چگونه می تواند مؤکّد اشتراط اخلاص باشد؟!

ثانیاً: این ربطی به کلام صاحب ریاض نداشته و نمی تواند جوابی برای آن باشد؛ زیرا ایشان معتقدند أخذ اجرت، منافات با اخلاص در مرحله ی عمل و تحقّق دارد.

امّا اگر مراد احتمال دوم باشد که عقد اجاره باعث تأکید اخلاص در مرحله ی عمل و تحقّق می شود و اجیر بعد از عقد اجاره بهتر می تواند اخلاص در عمل داشته باشد باز دو اشکال بر آن وارد می شود :

ص: ۳۰

الف: خلاف وجدان است؛ به خاطر این که اگر کسی عملی را فقط به خاطر امتثال امر خداوند متعال و بدون أخذ اجرت انجام دهد، اقرب به اخلاص است تا این که اجرت هم دریافت کند. به بیان دیگر اگر عملی را فقط به قصد قربت اتیان کند، اخلص است از آن عملی که علاوه بر قصد قربت، استحقاق دریافت اجرت هم انگیزه برای اتیان عملش باشد.

ب: وجوب ناشی از عقد اجاره، متعلّق به وفای به عقد اجاره می شود؛ یعنی وقتی عقد اجاره محقّق شد و شخصی خودش را در قبال دریافت مال الاجاره اجیر برای انجام عملی کرد، آیه ی شریفه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(۱) اجیر را ملزم به وفای به عقد می کند. حال اگر اجیر بخواهد در وفای به این عقد، رعایت اخلاص کند آن اخلاصی که در ترتّب ثواب معتبر است تا مستحقّ ثواب گردد، باید متعلّق اجاره را از آن حیث که مستأجر به خاطر پرداخت مال الاجاره استحقاق آن را دارد، اتیان کند. بنابراین گرچه امر به وفای به متعلّق اجاره توصّلی است و قصد قربت و اخلاص در اتیان آن معتبر نیست، ولی اگر می خواهد با اخلاص بیاورد تا مستحقّ ثواب شود باید آن عمل را از این حیث که مستأجر مستحقّ آن است بیاورد.

۱- سوره ی مائده، آیه ی۱: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهیمَهُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما یُتْلی عَلَیْکُمْ غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ یَحْکُمُ ما یُریدُ)

ص: ۳۱

مرحوم شیخ بعد از این توضیح می فرماید(۱): این اخلاص در امتثال امر اجاره به جهت ترتّب ثواب که باید عمل را از این حیث که مستأجر مستحقّ آن است بیاورد با اخلاص معتبر در عبادات که فرض در آن است که عمل عبادی می باشد، منافات دارد و قابل جمع نیست؛ زیرا اخلاص در عبادت یعنی اتیان عمل از آن حیث که خداوند متعال مستحقّ آن است، در حالی که اخلاص در امتثال امر اجاری یعنی اتیان عمل از آن حیث که مستأجر مستحقّ آن است. بنابراین این دو با هم تنافی داشته و قابل جمع نیستند و چون با هم سازگاری نداشته و قابل جمع نیستند، اخلاص در امتثال امر اجاری نه تنها باعث تأکّد اخلاص در عبادت نمی شود، بلکه باعث می شود اصلاً نتواند اخلاص در عبادت داشته باشد؛ چون قصد استحقاق مستأجر با قصد قربت و اخلاص منافات دارد، لذا اگر عقد لازم الوفاء هم نباشد (مانند جعاله که کسی بگوید هر کس نماز صبحش را بخواند صد هزار

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۷: هذا، مع أنّ الوجوب الناشئ من الإجاره إنّما یتعلّق بالوفاء بعقد الإجاره، و مقتضی الإخلاص المعتبر فی ترتّب الثواب علی موافقه هذا الأمر و لو لم یعتبر فی سقوطه هو إتیان الفعل من حیث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله، فهذا المعنی ینافی وجوب إتیان العباده لأجل استحقاقه تعالی إیّاه؛ و لذا لو لم یکن هذا العقد واجب الوفاء کما فی الجعاله لم یمکن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتی یؤکّده وجوب الوفاء بعد الإیجاب بالإجاره، فالمانع حقیقه هو عدم القدره علی إیجاد الفعل الصحیح بإزاء العوض، سواء کانت المعاوضه لازمه أم جائزه.

ص: ۳۲

تومان به او می دهم) قصد قربت و اخلاص، با قصد استحقاق عوض قابل جمع نیست. پس در مورد اجاره هم [با این قصد که مستأجر استحقاق آن عمل را دارد] دیگر اخلاصی نیست تا وجوب وفای به مقتضای اجاره آن را تأکید کند.

پس در چنین جایی که نمی تواند اخلاص در عبادت داشته و عمل را به نحو عبادی اتیان کند، در حقیقت متعلّق اجاره مقدور التسلیم او نخواهد بود(۱)؛ چون عقد اجاره بر انجام عمل به نحو عبادی منعقد شده است، در حالی که او نمی تواند به نحو عبادی بیاورد. بنابراین چون متعلّق اجاره مقدور التسلیم او نیست، پس عقد اجاره هم باطل خواهد بود.

۱- تنافی بین قصد قربت و قصد استحقاق مستأجر در صورتی است که اجیر قصد استحقاق مستأجر کند، امّا لزومی ندارد استحقاق مستأجر را قصد کند؛ چون توصّلی است. بنابراین می تواند قصد قربت کند مجرداً عن قصد استحقاق مستأجر، پس چگونه مرحوم شیخ می فرماید متعلّق اجاره مقدور التسلیم نیست؟! البته مرحوم شیخ خودشان متوجّه این اشکال بوده و به صورت إن قلت و قلت آن را مطرح کرده اند: فإن قلت: یمکن للأجیر أن یأتی بالفعل مخلصاً للّه تعالی، بحیث لا یکون للإجاره دخل فی إتیانه فیستحقّ الأُجره، فالإجاره غیر مانعه عن قصد الإخلاص. قلت: الکلام فی أنّ مورد الإجاره لا بدّ أن یکون عملًا قابلًا لأن یوفّی به بعقد الإجاره، و یؤتی به لأجل استحقاق المستأجر إیّاه و من باب تسلیم مال الغیر إلیه، و ما کان من قبیل العباده غیر قابل لذلک. (المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۹)

ممکن است گفته شود پس طبق این بیان، اجرت گرفتن بر نمازهـای استیجاری هم درست نخواهـد بود، ولی مرحوم شـیخ در مورد خصوص نمازهای استیجاری، راه تخلّصی برای تصحیح اجاره ذکر می کند که بعداً خواهد آمد.

ملاحظاتی بر کلام مرحوم شیخ – قدس سره –

خدمت مرحوم شیخ اعلی الله مقامه عرض می کنیم:

۱. شـما محطّ بحث در مورد أخـذ اجرت بر واجبات را فقط حیثیت وجوب گرفتیـد و فرض کردیـد أخذ اجرت از جهات دیگر هیچ مشـکلی ندارد، در حالی که با مطرح کردن کلام صاحب ریاض - رحمه الله - نشان دادید مشـکلی که ناشـی از عدم تحقّق عبادیت است، فی الجمله در این مبحث دخالت داشته و مطرح است.

و اگر مقصودتـان این باشـد که در کلمـات اصـحاب این جهت مطرح نشـده و از نظر شـما مفروغٌ عنه بـوده که أخـذ اجرت مـوجب بطلان عبادت می شود، می گوییم: این چنین نیست که این جهت در کلمات اصـحاب مطرح نشده باشد، بلکه بعض اقوالی که حتّی از قدما نقل شده این است که گفته اند: أخذ اجرت بر واجبات تعبّدیه جایز نیست و بر واجبات غیر تعبّدیه جایز است.(۱)

۱- ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص۱۲۱: فأمّا الجهاد فیجوز عندنا أخذ الأجره علیه، لما رواه أصـحابنا فأمّا الصلوات فلا یجوز أخذ الأجره، و لا الرزق علیها بحال، و کذلک الصیام. □ حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع، حدیقه المؤمنین، ج ۲، ص۱۵: أخذ الأجره علی القدر الواجب من تغسیل الأموات و تکفینهم و حملهم و دفنهم و نحوهـا الواجبـات الأـخر التی تجب علی الأـجیر عینا أو کفایه وجوبا أصـلیا إجماعا، أما التوصـلی کأکثر الصـناعات الواجبه کفایه، فلا یحرم أخـذ الأجره علیها قطعا. و یستفاد من العباره جوازه علی الأمور المنـدوبه، کالتغسـیل ثلاثا، و التکفین بالقطع المستحبه، و لاـ ریب فیه وفاقا للأکثر. □ نراقی، مولی احمـد بن محمد مهدی، مستند الشـیعه فی أحکام الشـریعه، ج ۱۷، ص۶۶: أنّ المسلّم عـدم جواز التوقیف فی الواجب العینی، و لـذا قیـل بجواز أخـذ الأـجره فیمـا لا تشترط فیه القربه من الکفائیّات، غایه الأمر أنّ إیجـاد مـا تعلّق به الوجوب لاـ یکون من جهه امتثال أمر الشارع، و لا یکون الفاعل ممتثلا، و لا یلزم منه عقاب، أمّا علی الفاعل فلعـدم الوجوب علیه، و أمّا علی الجمیع فلسـقوط الواجب عنهم، لأـنّ الواجبـات الکفـائیّه الغیر المشـروطه بـالقربه توصّـلیّه، و لاـزم الوجوب التوصّلی تقییده بعدم تحقّق التوصّل، فإذا حصل سقط. □ همان، ص۱۸۱: و إن کان واجبا توصّلیّا علی المستأجر خاصّه فتجوز الإجاره و أخذ الأجره علیه، و الوجه ظاهر.

ص: ۳۴

بله، اگر شما فقط می خواهید از این حیث بحث کنید، آن حرف دیگری است و اشکالی هم ندارد، ولی باز خودتان نیز از جهت مشکل عبادیت که از مهم ترین مشکلاتی است که منشأ بعض اقوال شده، به این گستردگی وارد بحث شده اید. پس نه خودتان آن را رعایت کرده اید و نه با سابقه ی بحث سازگاری دارد. بنابراین این گونه مضیّق کردن محطّ بحث در این مبحث

ص: ۳۵

وجهی ندارد. بله، همان طور که روشن است، این محذور فقط در بخشی از واجبات وجود دارد.

۲. فرمودید تحقّق اخلاصی که در ترتّب ثواب بر امتثال امر اجاره معتبر است، به این است که فعل را از این حیث که مستأجر به إزای پرداخت مال الاجاره مستحقّ آن است بیاورد، در حالی که این درست نیست و در ترتّب ثواب، انتساب الی المولی و قصد قربت معتبر است و تا به قصد امتثال امر خداوند متعال نیاورد و به نوعی اضافه به پروردگار متعال نکند، هرچند قصد کند که مستأجر عند العقلاء یا در وجدان اجیر(۱) مستحقّ آن است، استحقاق ثواب نخواهد داشت.

بنابراین اگر اجیر می خواهد عملش از حیث اجاره قربی بوده و در آن اخلاص داشته باشد تا مستحقّ ثواب شود، باید این چنین قصد کند که متعلّق اجاره را از آن جهت که خداوند متعال امر به اتیانش کرده چون عقد اجاره مشمول (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است می آورد و اگر از این حیث هم که مستأجر استحقاق آن را دارد بیاورد، مشکلی در قصد قربت و اخلاصش ایجاد نمی شود؛ چون خداوند متعال چنین استحقاقی را برای مستأجر قرار داده است.

۱- بله اگر قصد کند که مستأجر عند الله مستحقّ آن عمل است، از آن جایی که در بطن آن نهفته که چون خدا دستور فرموده، مستأجر مستحقّ آن عمل است و باید اجیر آن عمل را بیاورد، مستحقّ ثواب خواهد بود. (امیرخانی)

ص: ۳۶

با این توضیح روشن می شود که اجیر می توانـد نمازش را هم به قصـد امر خودِ نماز بیاورد و در عین حال می تواند آن را به قصـد امر اجـاره به نحو قربی بیـاورد که در نتیجه ترکیب این دو قصـد امر، باعث تأکیـد اخلاص می شود و این همان کلام صاحب مفتاح الکرامه است که فرمود «تضاعف الوجوب یؤکد الاخلاص».

توضیح بیشتر

مبنای مختار ما در بحث تعبّـدی و توصّـلی این بود که در امر به صـلات و هر عبادتی، آن امر به ذات عبادت به اضافه ی قصد امرش تعلّق می گیرد و آن جـا بیان کردیم که أخـذ قصـد امر در متعلّق امر امکان دارد. بنابراین امر به صـلاه (صَلِّ) یعنی إیتِ بالصـلاه من التکبیر إلی التسلیم مع قصـد الامـر (قصـد القربه). از طرف دیگر عقـد اجـاره نیز بر این صـلاه مع قصـد القربه تعلّق گرفته و اجیر به مقتضای عقد اجاره باید صلاه مع قصد القربه بیاورد و از آن جایی که دو امر بر یک موضوع نمی تواند به نحو مستقل و بحیاله تعلّق بگیرد، پس این دو امرِ به یک موضوع (صلات مع قصد الامر) در هم مندک شده و یک امر مؤکّد و قوی تری نسبت به صورتی که اجـاره به آن تعلّق نگرفته بود پدیـد می آیـد و در نتیجه بـاعث تأکیـد اخلاص که همان قصـد امر است می گردد و استحقاق ثواب بیشتری نیز دارد(۱)، و این تأکید

۱- بله اگر در چنین جایی دو امر مستقل معقول باشد، در صورتی که هر دو امر را قصد کند، مستحقّ دو ثواب خواهد بود.

ص: ۳۷

هم در مقام اشتراط و هم در مقام تحقّق صادق است.

۳. مرحوم شیخ در نقد کلام صاحب مفتاح الکرامه - قدس سرهما - (تضاعف الوجوب یؤکد الاخلاص) فرمودند: اگر مراد ایشان تأکید اخلاص در مرحله ی اشتراط باشد به این معنا که مشروطیتِ عمل به قصد قربت، مورد تأکید شارع قرار می گیرد [و با تأکید بیشتری مکلّفِ به قصد قربت در عمل می شود] این اشکال بر کلام ایشان وارد است که وجوب ناشی از عقد اجاره توصّلی است و قصد قربت در وفای به آن شرط نیست، پس چگونه می تواند عقد اجاره مؤکِّد اخلاص باشد؟!

ولی با توضیحاتی که بیان کردیم، روشن می شود این اشکال وارد نیست؛ زیرا گرچه وجوب ناشی از عقد اجاره توصّلی بوده و قصد قربت در آن شرط نیست، ولی چون این وجوب به یک امر عبادی تعلّق گرفته که قصد قربت در آن شرط است، پس قصد قربت دوباره متعلّق وجوب قرار گرفته است؛ یعنی یک بار از ناحیه ی خودِ امر به صلاه که گفتیم قصد امر در آن اخذ شده است و بار دیگر از ناحیه ی امر به وفای اجاره، و این منافاتی با توصّلی بودن ذات امر اجاری ندارد؛ چون امر اجاری من حیث هو هو توصّلی است، ولی اگر متعلّق امر اجاری عبادی باشد، مکلّف چاره ای ندارد جز این که به نحو عبادی و با قصد قربت بیاورد .

ص: ۳۸

نظیر این را ما در بحث صحیح و اعم و بعضی جاهای دیگر در مورد اندکاک امر نذری که به یک عبادت استحبابی تعلّق بگیرد، بیان کرده ایم و آن این است که:

اگر کسی مثلاً نذر کند نماز شب را که مستحب است بخواند، باید وجوباً نماز شب را با قصد قربت بیاورد، هرچند وجوبی که از ناحیه ی نذر می آید توصّلی است ولی چون متعلّق نذر امری عبادی است، پس عبادیت و قصد قربت نیز تحت وجوبی که از ناحیه ی امر نذر می آید قرار می گیرد و به عبارت دیگر وجوب از ناحیه ی امرِ نذر می آید و عبادیت از ناحیه ی متعلّق نذر(۱) و باید نماز شب را با قصد قربت بیاورد تا أداء نذر کرده باشد، به خلاف تعلّق نذر به یک امر توصّلی مثل برداشتن سنگ از سر راه مردم که اگر بدون قصد قربت هم بردارد، امتثال کرده است.

بنابراین در ما نحن فیه هم گرچه امر اجاری توصّلی است، امّا چون به یک امر عبادی تعلّق گرفته، قصد قربتی که در عبادت شرط بود دوباره به وسیله ی امر اجاری مورد تأکید قرار می گیرد، به این نحو که دو امر در هم مندک شده چون گفتیم دو امر به نحو مستقل و بحیاله نمی تواند به یک موضوع تعلّق بگیرد، هرچند ملاک دو امر را دارد و یک امر قوی تر و مؤکّدی پدید می آید.

۱- به خلاف مرحوم امام - قدس سره - که نظر دیگری داشتند.

ص: ۳۹

بنابراین اشکال مرحوم شیخ بر کلام صاحب مفتاح الکرامه - قدس سرهما - (تضاعف الوجوب یؤکد الاخلاص) در مقام اشتراط اخلاص، صحیح نیست.

و امّا در مورد اشکال مرحوم شیخ بر کلام صاحب مفتاح الکرامه، بنابر این که مراد ایشان تأکّد اخلاص در مقام امتثال و تحقّق باشد، نیز می گوییم:

وقتی عقد اجاره بر عمل واجب عبادی مانند ما نحن فیه تعلّق بگیرد، باز بیشتر می تواند در مقام امتثال قصد قربت کند؛ چون در اصل، دو امر بر قصد قربت تعلّق می گیرد که هرچند این دو امر در هم مندک شده و یک امر قوی تری پدید می آید، ولی می تواند در لباب هر دو امر را قصد کند؛ و حتّی می توانیم بگوییم اگر به خاطر استحقاق اجرت، قصد قربت کند تأکید ویژه ای می شود، به این صورت که کانّ در نزد خود می گوید من اگر صورت نماز (بدون قصد قربت) را بیاورم، حتّی اگر مستأجر ناظر هم باشد متوجّه آن نخواهد شد تا مرا ملزم به رعایت قصد قربت کند، ولی خدایا! من برای این که ضامن نباشم و از عهده ی عملی که بر من از طریق عقد اجاره واجب کرده ای خارج شوم، راهی ندارم جز این که اطاعت امر تو کنم؛ قانونی جز قانون تو نیست و هیچ کسی جز تو در عالم قانون گذار نیست و هیچ راهی برای خروج از ضمان، جز امتثال امر تو نیست، پس من به قصد قربت می آورم! و این چنین اخلاص در مقام تحقّق تأکید می شود.

ص: ۴۰

إن قلت: به هر حال اجیر برای به دست آوردن اجرت نماز می خوانـد، پس چگونه می توانـد قصـد قربت کنـد، در حالی که قصـد ترتّب اثر دنیوی با قصد تقرّب تنافی دارد؟!

قلت: قصـد ترتّب اثر دنیوی لزوماً با قصـد قربت تنافی نـدارد و قابل جمع است؛ به عنوان مثال در مورد زراعت با این که زارع قصـد ترتّب اثر دنیوی بر آن دارد یعنی بـذر می افشانـد تـا سبز شـده و ثمر دهـد می توانـد قصـد قربت هم داشـته باشـد؛ چون از روایـات استفاده می شود زراعت مستحب است.(۱)

۱- اگر آن روایـات از لحـاظ سـند ناتمام باشـد، حـداقل می توانیم از طریق أخبار من بلغ، رجحان آن را اسـتفاده کنیم. بنابراین اگر کسـی قصـد قربت کرد، ثـواب اخروی بر او مـترتب می شود بـا این که قصـد ترتّب اثر دنیوی دارد. وسائل الشـیعه، ج ۱۱، کتاب الحج، أبواب أحكام الدواب فی السـفر، باب۴۸، ح۳، ص۵۳۹ و المحاسن، ج۲، ص۶۴۳: أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنِ النَّهِیكِیِّ وَ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ الْعَبْدِیِّ عَنْ أَبِی وَكِیعٍ عَنْ أَبِی إِسْحَاقَ عَنْ عَلِیٍّ - علیه السلام - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - عَلَیْكُمْ بِالْغَنَمِ وَ الْحَرْثِ فَإِنَّهُمَا یَغْدُوَانِ بِخَیْرٍ وَ یَرُوحَانِ بِخَیْرٍ. همان، ح۵ و الخصال، ص۴۶: وَ [محمد بن علی بن الحسین] فِی الْخِصَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ زِیَادٍ الْقَنْدِیِّ عَنْ أَبِی وَكِیعٍ عَنْ أَبِی إِسْحَاقَ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ عَلِیٍّ - علیه السلام - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم -: عَلَیْكُمْ بِالْغَنَمِ وَ الْحَرْثِ فَإِنَّهُمَا یَرُوحَانِ بِخَیْرٍ وَ یَغْدُوَانِ بِخَیْرٍ قِیلَ: یَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَیْنَ الْإِبِلُ؟ قَالَ: تِلْكَ أَعْنَانُ الشَّیَاطِینِ یَأْتِیهَا خَیْرُهَا مِنَ الْجَانِبِ الْأَشْأَمِ قِیلَ: یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ سَمِعَ النَّاسُ بِذَلِكَ تَرَكُوهَا فَقَالَ: إِذاً لَا یَعْدَمَهَا الْأَشْقِیَاءُ الْفَجَرَهُ. همان، ج ۱۷، کتاب التجاره، أبواب مقـدماتها، باب ۱۰، ح۳، ص۴۱ و تهذیب الاحکام، ج۶، ص۳۸۴: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ حُسَیْنِ بْنِ أَبِی السَّرِیِّ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ یَزِیدَ بْنِ هَارُونَ الْوَاسِطِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ - علیهما السلام - عَنِ الْفَلَّاحِینَ فَقَالَ: هُمُ الزَّارِعُونَ كُنُوزُ اللَّهِ فِی أَرْضِهِ وَ مَا فِی الْأَعْمَالِ شَیْ ءٌ أَحَبَّ إِلَی اللَّهِ مِنَ الزِّرَاعَهِ وَ مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِیّاً إِلَّا زَرَّاعاً إِلَّا إِدْرِیسَ - علیه السلام - فَإِنَّهُ كَانَ خَیَّاطاً.

ص: ۴۱

إن قلت: ما نحن فیه با قضیه ی زراعتِ با قصد قربت تفاوت دارد و آن این که قصد قربت در زراعت در طول قصد ترتّب اثر مادّی و دنیوی قرار دارد؛ چون بذر می افشاند تا سبز شده و ثمره دهد برای خدا، به خلاف ما نحن فیه که نماز را قربةً الی الله می خواند برای به دست آوردن اجرت. پس اجرت در ما نحن فیه بعد از قصد قربت است امّا در بذر افشاندن، اوّل قصد ترتّب اثر مادّی است بعد قصد قربت. به عبارت دیگر در آن جا اثر مادّی را برای خدا قصد می کند، ولی در ما نحن فیه قربت را برای اثر مادّی قصد می کند.

قلت: اگر بین قصد قربت و قصد ترتّب اثر مادّی و دنیوی تنافی باشد، به هیچ وجه قابل جمع نخواهد بود؛ چه قصد قربت اول باشد و چه آخر.

و از ما ذکرنا روشن می شود پاسخ مرحوم شیخ به إن قلتی که خودشان مطرح می کنند، تمام نیست و آن این است که:

ص: ۴۲

إن قلت: چطور می گوييد قصد ترتّب اثر دنيوى با قصد قربت تنافى دارد، در حالى كه غالب مردم قصد ترتّب اثر مادّى نيز در عباداتشان دارند؟! مثلاً نماز مى خوانند، روزه مى گيرند، حج و زيارت مى روند تا سعه ى رزق پيدا كنند، بيمارشان شفا پيدا كند، مشكلات دنيويشان حلّ بشود و ... بلكه در روايات نيز به آن ترغيب شده كه اگر مى خواهى سعه ى رزق پيدا كنى، مثلاً در نماز وتيره سوره ى واقعه را بخوان، يا نماز شب بخوان و ... يا اگر مى خواهى فلان گرفتارى يا مشكل تو برطرف شود، فلان عمل عبادى را انجام بده.(۱)

مرحوم شيخ در جواب به اين إن قلت مى فرمايد: ما نحن فيه با اين مثال ها فرق دارد و آن اين كه: در اين مثال ها از خودِ خدا طلب حوائج دنيوى مى كند؛ يعنى نماز را قربةً الى الله مى خواند تا خداوند سعه ى رزق دهد، بيمارش را شفا داده و مشكلاتش را حلّ كند و اين منافات با اخلاص و قصد قربت ندارد، به خلاف ما نحن

۱- المكاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۹: فإن قلت: يمكن أن يكون غايه الفعل التقرّب، و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرّب به استحقاق الأُجره، كما يؤتى بالفعل تقرّباً إلى اللّه و يقصد منه حصول المطالب الدنيويه، كأداء الدين و سعه الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويه. قلت: فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرّب إليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأُجره؛ فإنّ طلب الحاجه من اللّه تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند اللّه، فلا يقدح فى العباده، بل ربما يؤكّدها.

ص: ۴۳

فیه که نماز می خواند تا از مستأجر اجرت بگیرد. پس این موارد نمی تواند نقض برای تنافی قصد قربت با قصد أخذ اجرت باشد.

ولی از ما ذکرنا جواب این هم روشن می شود و آن این که خدمت جناب شیخ اعلی الله مقامه عرض می کنیم:

قصد أخذ اجرت در عبادت، مگر حرام بوده و مورد نهی واقع شده تا باطل کننده ی عمل باشد؟! بله، بعضی قصدها مثل ریا، مورد نهی قرار گرفته و اگر ذره ای ریا در عمل باشد آن را فاسد می کند و حتّی باعث عذاب اخروی می شود، امّا قصد أخذ اجرت که این چنین نیست، بلکه چه بسا بعضی جاها مستحب هم باشد؛ چون «الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»(۱).

وقتی قصد أخذ اجرت حرام نبود، چه تنافیی با قصد قربت می تواند داشته باشد تا اجیر نتواند با هم جمع کند؟! بلکه می گوییم همان طور که شما در مورد آن امثله فرمودید: قصد ترتّب اثر دنیوی مانند سعه ی رزق، شفا یافتن بیمار، حلّ مشکلات و گرفتاری ها در عبادت «ربما یؤکد الاخلاص»، در ما نحن فیه هم قصد أخذ اجرت می تواند اخلاص را تاکید کند؛ چون همان طور

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أبواب مقدماتها، باب۲۳، ح ۱، ص۶۶ و الکافی، ج ۵، ص۸۸: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: الْكَادُّ عَلَى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا.

ص: ۴۴

که توضیح دادیم اگر اجیر نماز را بدون قصد قربت بخواند، مستأجر متوجّه نمی شود تا او را ملزم به رعایت قصد قربت کند، اما اجیر برای این که شرعاً مسؤول و ضامن نباشد و امتثال امر خداوند متعال کرده باشد، نماز را به نحو قربی می آورد. پس أخذ اجرت باعث تأکید اخلاص به معنای قربت می شود.

منافات قصد اجرت با مراتب بالای اخلاص

بله تا این جا ما حداقل استاندارد لازم در اخلاص در عبادات را بیان کردیم که با قصد اجرت منافات ندارد و بلکه با عقد اجاره مورد تأکید واقع می شود، هم در مقام اشتراط و هم در مقام تحقّق و امتثال.

امّا باید توجّه کرد که اخلاص نیز دارای مراتب است و مراتب بالای اخلاص، با قصد اجرت منافات دارد و این که مرحوم شیخ فرمودند: این قطعی و وجدانی است که اگر کسی عمل عبادی را بدون قصدِ ترتّب اثر دنیوی انجام دهد، أخلص است از این که همراه قصد ترتّب اثر دنیوی باشد، ما نیز می گوییم بله، آن هیچ جای شبهه ندارد و همان طور که از روایات استفاده می شود، اگر کسی عبادت را حتّی نه به خاطر طمع در بهشت و نه خوف از آتش، بلکه چون خداوند متعال سزاوار آن است و به خاطر محبّت خدا انجام دهد «مَا عَبَدْتُکَ طَمَعاً فِی جَنَّتِکَ وَ لَا خَوْفاً مِنْ نَارِکَ وَ لَکِنْ وَجَدْتُکَ أَهْلًا لِلْعِبَادَهِ

ص: ۴۵

فَعَبَدْتُکَ»(۱) أخلص است، ولی بحث ما در اصل اخلاص و استاندارد لازم در اخلاص است؛ نه مراتب بالای اخلاص.

۴. مرحوم شیخ - قدس سره - در نقد کلام مفتاح الکرامه فرمودند: نه تنها عقد اجاره مؤکّد اخلاص نیست، بلکه مانع اخلاص و قصد قربت در عبادت می شود، به همین جهت اصلاً اجیر قادر به تسلیم متعلّق اجاره نیست و اجاره باطل می شود.

سپس إن قلتی را مطرح کردند که:

فإن قلت: یمکن للأجیر أن یأتی بالفعل مخلصاً للّه تعالی، بحیث لا یکون للإجاره دخل فی إتیانه فیستحقّ الأُجره، فالإجاره غیر مانعه عن قصد الإخلاص.

یعنی اجیر می تواند عمل را مخلصاً لله بیاورد و اجاره هیچ دخلی در نیّت او نداشته باشد. پس اجاره مانع قصد اخلاص نیست.

در جواب می فرماید:

قلت: الکلام فی أنّ مورد الإجاره لا بدّ أن یکون عملًا قابلًا لأن یوفی به بعقد الإجاره، و یؤتی به لأجل استحقاق المستأجر إیّاه و من باب تسلیم مال الغیر

۱- احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۱، ص۴۰۴: وَ قَالَ عَلِیٌّ - علیه السلام - : مَا عَبَدْتُکَ طَمَعاً فِی جَنَّتِکَ وَ لَا خَوْفاً مِنْ نَارِکَ وَ لَکِنْ وَجَدْتُکَ أَهْلًا لِلْعِبَادَهِ فَعَبَدْتُکَ.

ص: ۴۶

إلیه، و ما کان من قبیل العباده غیر قابل لذلک.(۱)

یعنی عمـل مورد اجـاره بایـد قابلیت این را داشـته باشـد که بتوان آن را از حیث عقـد اجاره و به جهت اسـتحقاق مسـتأجر اتیان کرد [هرچند بالفعل آن را قصد نکند] در حالی که عمل عبادی چنین قابلیتی را ندارد.

ولی جواب این کلام مرحوم شـیخ نیز از ما سَـبق روشن می شود و آن این که حتّی اگر عملِ مورد اجاره عبادی باشـد، مانعی نـدارد اجیر آن را لإسـتحقاق المسـتأجر ایّاه بیاورد و منافاتی با قصد قربت ندارد؛ زیرا همین اعترافِ به اسـتحقاق مستأجر، از ناحیه ی حکم خدا به وفای به عقد است، بنابراین «اتیان العمل لأجل اسـتحقاق المسـتأجر اياه و من باب تسلیم مال الغیر الیه» منافاتی با قصد قربت و عبادیت عمل ندارد.

پس نتیجه این شد که مرحوم شـیخ – قدس سـره – اشـکال صاحب مفتاح الکرامه بر کلام صاحب ریاض – قدس سرهما – (که أخذ اجرت با اخلاص منافات دارد) را رد می کننـد و می فرماینـد: اسـتدلال صاحب ریاض بر بطلان اجاره در مورد تعبّـدیات فی الجمله حَسن است، ولی با توضیحی که دادیم معلوم شد استدلال ایشان حُسنی نداشت و کلام مفتاح الکرامه تمام است.

۱– المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۲۹.

ص: ۴۷

استدلال شیخ – قدس سره – بر حرمت أخذ اجرت به خاطر عدم منفعت مستأجر

اشاره

وجه دیگری که می توان بر حرمت أخـذ اجرت بر واجبـاتی ماننـد نمـاز بیان کرد این است که در چنین واجباتی منفعتی به مستأجر نمی رسد. البته مرحوم شیخ این وجه را در ضـمن مطالب قبل بیان کردند که اگر کسـی برای نماز واجب خود اجرت بگیرد، از آن جـایی که منفعتی به مستأجر در قبال مال الاجاره نمی رسانـد جایز نیست، ولی فرمودنـد: این خارج از محطّ بحث است؛ چون محلّ کلام در مورد أخذ اجرت بر واجب مِن حیث أنه واجبٌ است و باید مشکلی از جهت دیگر نداشته باشد.

ولی ما باز خـدمت مرحوم شـیخ - قـدس سـره - عرض می کنیم که چه مانعی دارد مسأله ایماننـد اخذ اجرت بر واجبات از جهات گوناگون مورد بحث قرار بگیرد و بگوییم حـداقل برخی از افراد واجب، اخذ اجرت بر آن چون مصداق اکل مال به باطل است پس جایز نیست؟!

به هر حال مرحوم شیخ می فرماید: اخذ اجرت بر مثل نماز های واجب خود، چون منفعتی به مستأجر در قبال مال الاجاره نمی رساند جایز نیست. این استدلال مرحوم شیخ در مورد نمازهای مستحبی نیز جاری است.

ص: ۴۸

نقد سید یزدی بر کلام مرحوم شیخ – قدس سرهما –

از جمله کسانی که این استدلال مرحوم شیخ را نقض کرده اند، سید یزدی – قدس سره – صاحب عروه الوثقی در حاشیه شان بر مکاسب است(۱) که مورد موافقت سید خویی – قدس سره – نیز واقع شده است(۲). سید یزدی می فرماید:

۱– حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص۲۴: أقول إن أراد أنّ محلّ الکلام مختصّ بـذلک فهو کما تری إذ لا مانع من أن یکون أعمّ و یکون الوجه فی عدم الجواز فی صوره عدم المنفعه للمستأجر متعدّدا مع أنّ مثل فعل الشخص صلاه الظهر عن نفسه أیضا یمکن أن یکون متعلّقـا لغرض المستأجر إذ لاـ أقلّ من أن یکون قصـده أن یکون اللّه مطاعا و لا یجب فی متعلّق الإجاره إلا کونه متعلقا لغرض العقلاء و إن لم یعـد منه نفع إلی المستأجر أ لا تری أنّه یصـحّ الاستیجار لکنس باب دار زیـد لمجرّد الصّـداقه بینه و بین المستأجر و هکذا.

۲– مصباح الفقاهه، ج ۱، ص۴۶۱: التحقیق أن یقال: إن حقیقه الإجاره لا تقتضـی إلا دخول العمل فی ملک المستأجر قضاء لقانون المبادله، و أما کون المنفعه راجعه إلیه فلا موجب له. و أما حدیث سـفهیه المعامله فیرد علیه أولا: أنک قد عرفت مرارا، و ستعرف فی مبحث البیع إنشاء اللّه: أنه لاـ دلیل علی بطلان المعامله السـفهیه، و إنما الـدلیل علی بطلان معامله السـفیه، و الـدلیل هو کونه محجور التصرف فی أمواله. و ثانیا: قد تقدم فی البحث عن بیع الأبوال و غیره، و سنعود علیه فی مبحث البیع أن آیه التجاره غریبه عن شرائط العوضـین، بل هی راجعه إلی حصر أسباب المعامله فی الصـحیح و الباطل. هـذا مع أن الـدلیل أخص من المدعی، فان المستأجر قد ینتفع بعود النفع الی غیره، کما إذا استأجر شـخصا علی امتثال فرائض نفسه لکی یتعلم المستأجر منه أحکام فرائضه، أو کان المستأجر مـن الآمرین بـالمعروف، و النـاهین عـن المنکر، و أراد باستئجـار المکلفیـن علی امتثـال فرائضـهم إظهـار عظمـه الإسـلام و إخضـاع المتمردین و العاصین.

ص: ۴۹

آن چه در صحت اجاره شرط است، آن است که مورد اجاره متعلّق غرض عقلاء باشد هرچند نفعی به مستأجر نرسد، و در ما نحن فیه مستأجر می تواند چنین غرض عقلایی داشته باشد؛ مثلاً می خواهد فرزندش که اهل نماز نیست، با گرفتن اجرت رغبت به نماز پیدا کرده و اهل نماز شود تا مستحقّ دوزخ نباشد، یا می خواهد خداوند متعال مورد عصیان واقع نشود. چنین اغراضی کاملاً عقلایی است.

سید یزدی - قدس سره - می فرماید: این که گفتیم در صحت اجاره لازم نیست منفعتی به مستأجر برسد بلکه داشتن غرض عقلایی کفایت می کند، شاهدی بر آن ذکر می کنیم که همه اعتراف به صحت اجاره در مورد آن دارند، هرچند منفعتی به مستأجر نمی رسد و آن این که کسی برای جارو کردن درِ خانه ی دوستش فردی را اجیر کند، چنین اجاره ای با این که نفعی به خود مستأجر نمی رسد، قطعاً صحیح بوده و کسی نمی تواند تفوّه به عدم صحّت آن کند.

بنابراین در ما نحن فیه هم همین مقدار که مستأجر غرض عقلایی در اجاره داشته باشد، کفایت در صحت آن می کند. پس اشکال مرحوم شیخ ناتمام است.

ص: ۵۰

دفاع محقق ایروانی از کلام مرحوم شیخ – قدس سرهما –

محقق ایروانی به یاری مرحوم شیخ – قدس سرهما – برخاسته و اشکال ایشان را به گونه ای تقریر کرده که مثل ایراد سید یزدی(۱) بر آن وارد نباشد و آن این است که(۲):

۱– البته ایشان نامی از سید یزدی – قدس سره – نمی برد.

۲– ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، حاشیه المکاسب (للإیروانی)، ج ۱، ص۴۸: لا یخفی علیک أنّه ربّ عنوان ینعقد البحث فیه لکن لا ـ لمدخلیّه ذلک العنوان و لا ـ موضوعیه له فی الحکم و إنّما کان البحث صغرویّا و لأجل الخلاف فی ملازمته لعنوان آخر هو محلّ الحکم قطعا فلذلک کان الهمّ مصروفا إلی إثبات تلک الملازمه ثم یستراح فی ثبوت الحکم و ربّ عنوان یبحث عنه بالأعمّ من ذلک و من دخل نفس العنوان و من ذلک المقام فیبحث عن مانعیّه الوجوب عن انعقاد الإجاره إمّا بعنوانه أو بعنوان هو ملازمه و یشهد له اختلاف أدلّه المقام فبعض یقتضی بالمانعیّه بذاته و آخر یقضی بالمانعیّه بلازمه فظهر أن لیس للمصنّف قصر نزاع المقام بالواجبات الّتی تعود منها نفع إلی المستأجر أو الواجبات التوصّلیه الّتی یتمکّن الأجیر من الإتیان بها بدعوی أن هذه هی الملازمه لفقد جهات أخر ممّا تعتبر فی صحّه الإجاره فإنّ ثبوت مناقشه له فی عموم الملازمه لا یوجب قصر محلّ النزاع بل النّزاع عام و إنّما هذان الدلیلان لا ینهضان لإثبات المدّعی بعمومه. و ربما یناقش فی کبری اعتبار عود النّفع من العمل المستأجر علیه إلی المستأجر بدعوی أنّ اللّازم خروج المعامله عن السّفه و أکل المال بالباطل فإذا ترتّبت علی المعامله فائده خرجت المعامله عن السّفه و خرج الأکل عن کونه أکلا ـ بالباطل و إن لم یعد من عمل الأجیر نفع إلی المستأجر و الفائده فی المقام هو ثواب التّسبیب علی تحقّق الخیر و ثواب الإعانه علی البرّ و التّقوی فإنه لا یشترط فی الفائده أن تکون دنیویّه و لذا صحّ الاستیجار علی بناء المساجد و المدارس و القناطر و کری الأنهار و إجراء القنوات و یدفعها أنّ المال فی الإجاره یقابل به العمل فلو لا أنّ العمل ذو منفعه و ممّا یتملّک و یدخل تحت السّلطان لأجل ما فیه من المنفعه بل کان نظیر الخنافس و الدیدان من الأعیان لم یکن لتلک المقابله معنی فکان أکل العوض بإزائه أکلا بالباطل و أکلا مجّانیا بلا ما بإزاء یعود إلی الطرف المقابل. فالنّفع المعتبر فی صحّه الإجاره هو نفع یوجب تموّل العمل و حصول الاستیلاء علیه و دخوله تحت السّلطان لا ـ النفع المترتّب علی فعل الشّخص بما أنّه تسبیب إلی البرّ و التقوی فإنّ هذا نفع فعله و نفع تسبیبه لا ـ نفع فعل الغیر عاد إلیه بإزاء ما بذله من المال و أمّا الأعمال فی موارد الأمثله فهی من قبیل ما ذکرناه أعمال ذوات منافع و داخله لمکان منافعها تحت السّلطان و کانت تتملّک بالعوض و لذا صحّ الاستیجار علیها فإذا استوجر علیها تملّکها المستأجر و خرجت عن سلطان الأجیر فله أن یستوفیها و له أن یطلق الأجیر مجانا و یقول اذهب لشأنک لا أرید منک العمل و له أن یطلق الأجیر بعوض بل له أن یأخذ إجراءه و یستعملهم فی بناء أملاکه إن کان عنوان الإجاره جنس العمل له دون العمل له فی خصوص بناء المسجد و المدرسه و إنّما صرفهم إلی ذلک من باب أنّها أحد المصادیق و هذا بخلاف إتیان الشخص بواجب نفسه الذی لا یعود منه نفع إلی الغیر فإنه لا ـ یتملّک و لا ـ یدخل تحت السّلطان فکیف یقابل بالمال. نعم لا مضایقه من جواز دفع شی ء من المال لغایه الإتیان به تحصیلا للأجر و الثواب و هذا غیر مقابله العمل بالمال و أجنبیّ عن الإجاره و کان کبذل المال لزواج السّادات و سائر الخیرات نعم الغرض المقصود به عقد هذا البحث یحصل بهذا بلا خصوصیّه لعنوان الاستیجار و إن عنون به هذا البحث فإن المهمّ جواز أخذ المال لأجل أن یأتی بواجب نفسه بأیّ عنوان کان.

ص: ۵۱

در اجاره معتبر است عملی که مورد اجاره قرار می گیرد به گونه ای باشد که بتواند به تملّک مستأجر درآمده و بر آن سلطنت پیدا کند. چنین شرطی مقتضای مقابله است؛ زیرا

ص: ۵۲

مستأجر مال الاجاره را که بر آن سلطنت داشته و ملک خودش بود، به تملّک اجیر در می آورد تا اجیر هم در مقابل آن، عمل مورد اجاره را به تملّک او درآورد؛ یعنی عملی را که دارای منفعت بوده و قابلیت تملّک دارد به مستأجر تحویل دهد، و إلا اگر عمل قابلیت تملیک نداشته باشد مشمول آیه ی شریفه ی (لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ)(۱) شده و معامله هم سفهی خواهد بود، کما این که در بیع خنافس و دیدان از آن جهت که فایده ای بر آن مترتّب نیست و قابلیت تملّک و سلطنت برای مشتری ندارد، مصداق اکل مال به باطل بوده و جایز نیست.

پس محقق ایروانی می فرماید: نفعی که در صحت اجاره معتبر است، آن نفعی است که موجب تموّل عمل و حصول استیلاء و سلطنت مستأجر بر آن عمل می شود و به خاطر وجود این ملاک و معیار است که اجاره در آن مثالی که سید یزدی ذکر کردند (استیجار شخص لكنس باب صديقه يا حتّى لبناء المسجد او القنطره أو لمعالجه المرضى) صحیح است [نه به خاطر آن ملاکی که سید یزدی فرمودند]؛ چون مستأجر استیلاء و سلطنت بر آن عمل پیدا می کند و آیتش آن است که مستأجر می تواند آن را به اجیر ببخشد و بگوید من که مالک

۱- سوره ی نساء، آیه ی۲۹: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحيماً)

ص: ۵۳

عمل تو در بنای مسجد، قنطره و ... هستم، آن را به تو مجاناً می بخشم و دیگر لازم نیست آن را انجام دهی یا می تواند بگوید در مقابل این مقدار پول معاوضه می کنم و ... .

امّا این معیار و ملاک در ما نحن فیه که اجیر در مقابل نماز واجب خود اجرت می گیرد، وجود ندارد؛ زیرا مستأجر استیلاء و سلطنتی بر عمل اجیر پیدا نمی کند به گونه ای که بتواند آن را به اجیر ببخشد و اجیر آن را انجام ندهد و ... .

محقق ایروانی در نهایت برای تصحیح جواز پول دادن و پول گرفتن برای واجبات، راه حلّی ارائه می دهند و آن این که نه به عنوان اجاره، بلکه به عنوان هبه پرداخت کند و غرضی را که از طریق اجاره می خواست به آن برسد از طریق هبه می رسد، مانند کسی که پول می دهد برای متأهّل شدن سادات مجرّد، معالجه ی بیماران فقیر و ... که تحت عنوان اجاره قرار نمی گیرد، بلکه هبه است برای إعانت بر برّ و تقوا و انجام عمل خیر.

پس خلاصه ی کلام محقق ایروانی - قدس سره - این شد که صِرف تعلّق غرض عقلایی به عمل مورد اجاره کافی نیست، بلکه باید نفعی باشد که قابلیت تموّل و تسلّط از جانب مستأجر بر آن عمل را داشته باشد.

ص: ۵۴

نقد کلام محقق ایروانی – قدس سره –

باید در کلام محقق ایروانی تأمّل کرده ببینیم مراد ایشان از قابلیت تملّک، تموّل و تسلّطِ مستأجر بر آن عمل چیست؟

اگر مقصود این باشد که آن عمل علی الاطلاق در اختیار مستأجر قرار بگیرد که یفعل به ما یشا ء، باید بگوییم بر لزوم چنین سلطنتی در اجاره دلیلی وجود ندارد.

امّا اگر مقصود این باشد که به آن مقداری که عقد اقتضاء می کند و از آن حیثیتی که عقد اقتضاء آن را دارد، مستأجر تسلّط بر عمل پیدا می کند، باید بگوییم در ما نحن فیه چنین تسلّطی وجود دارد؛ زیرا بیان کردیم عمل واجبی که تحت اجاره قرار می گیرد، از دو ناحیه بر اجیر واجب می شود آن عمل را انجام دهد؛ یکی از ناحیه ی وجوب آن واجب و دیگری از ناحیه ی اجاره که مشمول آیه ی شریفه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُود) می شود.

مستأجر از آن حیث که عقد اجاره بر عمل منعقد شده، در مقابل پرداخت مال الاجاره تسلّطی بر عمل پیدا می کند، به گونه ای که اگر اجیر آن عمل را انجام ندهد، می تواند از حاکم شرع به عنوان مدّعیِ شخصی بخواهد که اجیر را مُلزَم به انجام عمل کند یا می تواند از اجیر بگذرد، که در این صورت دیگر نمی تواند مال الاجاره را پس بگیرد، یا از حاکم شرع بخواهد او را مُلزَم کند.

بنابراین در ما نحن فیه هم مستأجر با عقد اجاره مسلّط بر

ص: ۵۵

عمل اجیر از آن حیث که اجاره به آن تعلّق گرفته، می شود. بله، مستأجر نمی توانـد و چنین حقّی نـدارد که اجیر را ملزم به ترک نماز کنـد، ولی اوّلاً ـ این ربطی به اجاره نـدارد و ثانیاً اختصاص به عمـل واجب نـدارد، بلکه هر عملی که مورد اجاره واقع شود، مستأجر فقط می توانـد او را ملزم به آن عمل کنـد یا بگویـد من دیگر الزام به انجام آن عمل نمی کنم، ولی دیگر نمی توانـد او را ملزم به ترک آن عمل کنـد در جایی که اجیر خود بخواهـد انجام دهد یا باید انجام دهد؛ چون واجب است مگر این که انجام عمل مستلزم تصرّفی در مال یا جان مستأجر باشد.

بنابراین حاصل کلام این شـد که ما نیز قبول داریم در عمل باید نفعی باشد که قابلیت تسلّط و استیلای مستأجر بر آن وجود داشته باشـد، ولی همین مقـدار که غرض عقلایی به آن تعلّق گرفته باشـد همان طور که سید یزدی فرمودند در حصول آن ملاک کفایت می کند. پس اشکال محقق ایروانی بر مثل کلام سید یزدی - قدس سرهما - وارد نیست.

و امّا این که فرمودند: چنین معامله ای سفهی است و از این جهت هم معامله باطل است، می گوییم اوّلاً: بیان کردیم غرض عقلایی بر آن تعلّق گرفته، پس سفهی نیست. ثانیاً: دلیلی بر بطلان معامله ی سفهی علی الاطلاق وجود ندارد. بله، معامله ی سفیه آن هم در شرایط خاصی باطل است، ولی دلیلی بر بطلان معامله ی سفهی علی الاطلاق وقتی متعاملین عاقل باشند و سایر

ص: ۵۶

شرایط وجود داشته باشد نداریم، که إن شاء الله بعداً بیشتر آن را توضیح خواهیم داد.

استدلال کاشف الغطاء – قدس سره – بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

از میان وجوه مختلفی که شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سره - بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات بیان می کنند(۱)، مرحوم شیخ فقط این وجه را انتخاب می کنند که: بین صفت وجوب و تملّک، تنافی ذاتی وجود دارد؛ یعنی اگر فعلی بر کسی واجب باشد، دیگری نمی تواند آن را تملّک کند؛ زیرا بین آن دو تنافی ذاتی وجود دارد؛ لانّ المملوک والمستحقّ لایملک و لایستحقّ ثانیاً.(۲)

۱- نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر، ص۷۵: أخذ الأجره علی ما یجب فعله علی الإنسان: (الخامس ما یجب علی الإنسان فعله) وجوباً مطلقاً أو مشروطاً بغیر العوض و قد تحقق شرطه لتعلق ملک أو حقٍّ مخلوقٍ أو خالقی (تحرم الأجره) و الجعل و سائر الأعواض (علیه) عینیاً کصلاه الفریضه وصوم شهر رمضان أو کفائیاً (کتغسیل الموتی و تکفینهم) و تحنیطهم و الصلاه علیهم و حفر قبورهم (و دفنهم) و حملهم إلی محالّها و نحوه من الأعمال اللازمه التی تتعلق بالمال أصلی کما مرّ أو عارضی بنذر و عهد و نحوهما لا لمنافاه القربه فیما یشترط بها کما ظنَّ لأن تضاعف الوجوب یؤکدها کما سیجی ء تحقیقه بل لأن المملوک و المستحق لا یملک و لا یستحق ثانیاً، و لأن الإجاره لو تعلّقت به کان للمستأجر سلطان علیه فی الإیجاد و العدم علی نحو سلطان الملّاک و کان له الإبراء و الإقاله و التأجیل و کان للأجیر قدره علی التسلیم و فی الواجب ممتنع ذلک و هو فی العینی بالأصل أو العارض واضح.

۲- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۳۰: قد استدلّ علی المطلب بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد بوجوه أقواها أنّ التنافی بین صفه الوجوب و التملّک ذاتی لأنّ المملوک و المستحقّ لا یملک و لا یستحقّ ثانیاً. توضیحه: أنّ الذی یقابل المال لا بدّ أن یکون کنفس المال ممّا یملکه المؤجر حتی یملّکه المستأجر فی مقابل تملیکه المال إیّاه، فإذا فرض العمل واجباً للّه لیس للمکلّف ترکه، فیصیر نظیر العمل المملوک للغیر، أ لا ترى أنّه إذا آجر نفسه لدفن المیّت لشخص لم یجز له أن یؤجر نفسه ثانیاً من شخص آخر لذلک العمل، و لیس إلّا لأنّ الفعل صار مستحقّاً للأوّل و مملوکاً له، فلا معنى لتملیکه ثانیاً للآخر مع فرض بقائه علی ملک الأوّل، و هذا المعنى موجود فیما أوجبه اللّه تعالى، خصوصاً فیما یرجع إلى حقوق الغیر، حیث إنّ حاصل الإیجاب هنا جعل الغیر مستحقّاً لذلک العمل من هذا العامل، کأحکام تجهیز المیت التی جعل الشارع المیت مستحقّاً لها علی الحی، فلا یستحقّها غیره ثانیاً.

ص: ۵۷

توضیح مطلب

هر چیزی که در مقابل مال قرار گرفته و عوض مال واقع می شود، بایـد خودش هم مالیت داشـته و بتواند مورد تملّک قرار گیرد. در اجـاره هم در مقابـل مـال الاجـاره ای که مسـتأجر مالک آن بوده و به تملیک اجیر در می آورد، اجیر نیز بایـد فعلی را که انجام می دهـد مملوکش بوده و به تملّـک مسـتأجر درآورد، در حالی که در ما نحن فیه این چنین نیست؛ زیرا عملی را که اجیر در مقابل مال الاجـاره ارائه می دهـد ملـک خودش نیست، بلکه چون واجب است، خداونـد متعـال مسـتحقّ آن است و نظیر آن است که مملوک خداوند متعال باشد، پس اجیر نمی تواند آن را به تملّک مستأجر دربیاورد؛ لانّ المملوک و المستحقّ لایملک و لایستحقّ ثانیاً.

ص: ۵۸

یعنی همان طور که اگر زیـد از طرف عمرو اجیر بر عملی شود و آن عمل را تملیک عمرو کنـد، دوباره نمی تواند از طرف بَکر هم بر همان عمل اجیر شود و آن عمل را تملیک بکر کنـد چون چیزی که تملیک و مُستَحَقّ عمرو شد، نمی تواند در عین حال تملیک و مُستَحَقّ بکر هم شود در ما نحن فیه هم که عملِ واجب مملوک و مستحقّ مِن قِبَل الله شده، دیگر نمی تواند مملوک مستأجر هم بشود؛ خصوصاً اگر واجب به گونه ای باشـد که بر گشت آن به حقوق بندگان باشد و کانّ آنان مستحق و مالک آن عمل شده اند، مانند وجوب تجهیز میت که گویا آن میت مستحق و مالک عمل تجهیز شده است، پس چگونه می توان فرض کرد که در عین حال به عقد اجاره مملوک مستأجر نیز شود؟! لانّ المملوک و المستحقّ لایملک و لایستحقّ ثانیاً.

نقد مرحوم شیخ بر کلام کاشف الغطاء – قدس سرهما –

مرحوم شیخ در نقـد کلام شیخ جعفر کاشف الغطاء – قـدس سرهما – به نحو سربسته بیان می کننـد که مالکیتی که برای خداوند متعال از امرِ به اتیان عملی انتزاع می شود، مانند مالکیت انسان ها نیست که بگویید المملوک و المستحقّ لایملک و لایستحقّ ثانیاً، بلکه مالکیت خداوند با مالکیت بندگان قابل جمع است.(۱)

۱– همان: لکنّ الإنصاف أنّ هـذا الوجه أیضاً لا یخلو عن الخدشه لإمکان منع المنافاه بین الوجوب الذی هو طلب الشارع الفعل و بین استحقاق المستأجر له و لیس استحقاق الشارع للفعل و تملّکه المنتزع من طلبه من قبیل استحقاق الآدمی و تملّکه الذی ینافی تملّک الغیر و استحقاقه.

ص: ۵۹

نقد مرحوم امام بر کلام کاشف الغطاء – قدس سرهما –

مرحوم امام – قدس سره – با بسط بیشتری کلام کاشف الغطاء را مورد بررسی قرار می دهند. ایشان در ابتدا معنایی را که محقق اصفهانی – قدس سره – از کلام کاشف الغطاء بیان می کند، بالصراحه ردّ می کنند و تعریضی هم به نقد مرحوم شیخ دارند و در آخر هم کلام کاشف الغطاء را مورد نقد قرار می دهند.

مرحوم امام می فرماید: کاشف الغطاء فرمودند بین صفت وجوب و تملّك، تنافی ذاتی وجود دارد و در تعلیل آن می فرمایند: «لأنّ المملوك و المستحقّ لایملك و لایستحقّ ثانیاً» ظاهر این تعلیل با مدّعا تنافی دارد؛ زیرا در مدّعا تنافی را بین صفت وجوب و تملّك قرار داد در حالی که در تعلیل، تنافی را بین مملوکیت اوّل و مملوکیت ثانی قرار داد، پس مدّعا و تعلیل با هم سازگاری ندارد.

محقق اصفهانی اعلی الله مقامه برای حلّ تنافی بین مدّعا و تعلیل فرموده است: مراد کاشف الغطاء از وجوب، همان مملوکیت است و در تعلیل، تعبیر به مملوکیت کرده تا بهتر معلوم شود چگونه تنافی ذاتی وجود دارد. پس تنافیی بین مدّعا و تعلیل وجود ندارد؛

ص: ۶۰

چون وجوب یک عمل به معنای مملوکیه العمل لله تبارک و تعالی و انّ العمل مستحقّ لله تبارک و تعالی است.

مرحوم امام - قدس سره - این توجیه محقق اصفهانی را که حقیقت و ماهیت وجوب، همان مملوکیت است أفحش از کلام خودِ کاشف الغطاء می دانند و قبول نمی کنند که مراد ایشان آن باشد. (۱)

ولی به نظر می آید این که بگوییم حقیقت و ماهیت وجوب، همان مملوکیت است، گرچه أفحش است، امّا ظاهر عبارت شیخ جعفر کاشف الغطا ء إلا در یک مورد با توجیه محقق اصفهانی سازگار بوده و ایشان وجوب را در قوّه ی مملوکیت

۱- امام خمینی، سید روح الله الموسوی، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۲۹۱: و فیه مضافا إلی التنافی بین دعوی ذاتیه التنافی بین صفه الوجوب و التملّک الظاهره فی أنّ التنافی لذاتهما لا لأمر آخر، و بین تعلیله الظاهر فی أنّ التنافی بین المملوکین و المستحقّین بالذات لا- بین صفه الوجوب و التملّک، و توجیه کلامه بأنّ مدّعاه اتّحاد ماهیّه الوجوب و التملّک أفحش. أنّه إن أراد بما ذکر أنّ الإیجاب من الأسباب المملکه، فإذا تعلّق بعمل یوجب صیرورته للموجب و مع کونه له لا- یمکن جعله لشخص آخر، لعدم إمکان کون المملوک مملوکا ثانیا. ففیه منع کونه مملّکا لا عند العقلاء و هو واضح، ضروره أنّ الأب أو الولی إذا أمرا بعمل لا یصیران مالکین له لدی العقلاء بحیث یعدّان ذا مال بعهده الولد و المملوک فصارا مستطیعین لأجل ذلک و صار المال موروثا، إلی غیر ذلک من الآثار، کإجارته بالغیر نحو الدابه، و لا عند الشارع، لعدم الدلیل علی جعل السببیّه له، بل الدلیل علی خلافه، فإنّ فعل الابن المأمور به لا یصیر ملکا لأبیه بضروره الفقه.

ص: ۶۱

گرفته اند؛ زیرا عبارتشان این چنین است: «التنافی بین صفه الوجوب و التملّك ذاتی» و در صدد این هستند که همین تنافی را تبیین کنند، نه این که تعلیل به چیز دیگری کنند.

پس ظهور کلام کاشف الغطاء همان طور که محقق اصفهانی بیان کردند و از کلام مرحوم شیخ هم استفاده می شود که چنین برداشتی از کلام کاشف الغطاء کرده اند این است که صفت وجوب را می خواهند بیان کنند که یا دقیقاً همان مملوکیت است یا این که تفاوت جوهری با مملوکیت نداشته، هر حکمی که بر مملوکیت بار شود بر وجوب هم بار می شود.

مرحوم امام - قدس سره - سپس بنابر این که مراد کاشف الغطاء عینیت صفت وجوب و مملوکیت نیست، شروع به نقد کلام کاشف الغطاء کرده و می فرمایند: مراد ایشان از این عبارت «أن التنافی بین صفه الوجوب و التملك ذاتی لأن الملوك و المستحقّ لا یملك و لا یستحقّ ثانیاً» می تواند یکی از این دو احتمال باشد:

۱. ایجاب که منشأ وجوب بوده و با آن فرقی نمی کند از اسباب مملّکه است؛ یعنی وقتی عملی مثل صلاه، تجهیز میّت و ... متعلّق امر خداوند قرار گرفته و واجب می شود، این ایجاب سبب مملّك است؛ به این معنا که آن عملِ واجب ملك خداوند می شود و دیگر نمی توان آن را به ملك دیگری درآورد؛ زیرا مملوك نمی تواند بار دیگر مملوك شود [فقط می تواند از ملك کسی به ملك دیگری منتقل شود] المملوك لایجعل مملوكاً ثانیاً.

ص: ۶۲

اگر مراد کـاشف الغطاء - قـدس سـره - این احتمـال باشـد، این کلام درست نیست و ایجاب، نه در نزد عقلاء و نه در شـرع، سـبب مملّک نیست.

امّا این که در نزد عقلاء سـبب مملّک نیست، امر واضـحی است؛ مثلًا اگر پـدری به پسـرش امر کنـد که ساختمانی را بناء کنـد علی فرض این که امر پـدر واجب الاطـاعه است آیا در عرف عقلاء این ایجاب از جانبِ پـدر، موجب می شود که عمل (بنای ساختمان) مملوک پدر شود؟! یا اگر مولایی به عبدش دسـتور دهد که ساختمانی را بناء کند، با صـرفِ امر و ایجاب آن عمل به ملک مولا در می آید؟!(۱) بدیهی است که چنین نیست و آثار ملکیت بر آن بار نمی کنند.

یکی از آثار ملکیت آن است که اگر عمل دارای بهای بالایی باشد، مالک مستطیع [برای حج] می شود و می تواند آن را بفروشد یا به دیگری اجاره دهـد و اگر از دنیا رفت به ارث به ورّاث می رسـد، در حالی که در ما نحن فیه این طور نیست. بنابراین عند العقلاء ایجاب عملی بر شخصی به معنای مالکیت آمر نسبت به آن عمل نیست و عمل ملک آمر نمی شود.

۱- ممکن است کسـی در مـورد امر مولا ـ به عبـدش منـاقشه کرده و بگویـد مولا ـ مالـک آن عمـل می شود، ولی این حرف درست نیست؛ زیرا اگر هم مالـک عمل باشـد، به صـرف ایجاب نیست، بلکه از این باب است که عبـد هرچه دارد، ملک مولاست و از قبل ملک مولا بوده است؛ نه این که امر، مملّک جدیدی باشد.

ص: ۶۳

عند الشرع هم صرفِ امر به عملی، موجب نمی شود آن عمل ملک آمر شود و امر سببیتی برای ملکیت آمر بر آن عمل ندارد؛ چون دلیلی بر آن وجود نـدارد، بلکه دلیل بر خلاف آن است و حتّی می توانیم بگوییم ضـرورت فقه است که مثلاً اگر پدری به فرزندش امر کرد که خانه ای بسازد، مالک عمل نشده و اگر از دنیا رفت موروث نیست و سایر آثار ملکیت را نیز ندارد.

إن قلت: بله، در اوامر انسان ها به یکـدیگر، امر سـبب مملّک نیست، ولی بحث ما مربوط به امر خداوند به انسان است و امر خداوند به انسان سبب مملّک است.(۱)

قلت: امر خداوند و امر انسان ها به یکدیگر از حیث امر بودن و آثار امر داشـتن تفاوتی ندارد و فقط منشأ صدور امر متفاوت است و صِرف تفاوت منشأ، باعث نمی شود آثار ناشی از امر متفاوت باشد.

پس احتمال این که وجوب و ایجاب سبب مملّک باشد، شرعاً و عقلاءاً درست نیست.

۲. احتمال دیگر آن است که مراد کاشف الغطاء از تنافی بین

۱- المکـاسب المحرمـه (للإمـام الخمینی)، ج ۲، ص۲۹۱: و لـو ادّعی الفرق بیـن أوامر اللّه تعـالی و أمر غیره ففیه مـا لاـ یخفی، لأـنّ الإیجـاب فی جمیع الموارد بمعنی واحـد و لو کـان المنشـئ له مختلفـا، مضافـا إلی عـدم الـدلیل علی سـببیّه إیجاب اللّه تعالی لتملّکه الاعتباری و لو قلنا بصحّه اعتبار الملکیّه له تعالی عند العقلاء بهذا المعنی الاعتباری، و سنشیر إلیه و إلی فساده.

ص: ۶۴

صفت وجوب و تملّک، این باشـد که وقتی خداونـد متعال عملیماننـد نماز ظهر را واجب می کنـد تمام سـلطنت مأمور (مکلّف) بر عملش منقطع می شود و دیگر هیچ سلطنتی بر آن ندارد نه این که بگوییم آن عمل ملک خداوند متعال شده، بلکه مأمور سلطنتی بر آن ندارد بنابراین چون مأمور سـلطنتی بر فعلش ندارد نمی تواند آن را اجاره داده و در قبالش مزد بگیرد؛ زیرا یکی از شرایط اجاره آن است که اجیر بر عملِ مورد اجاره سـلطنت داشـته و کاملاً تحت اختیارش باشـد، در حالی که با تعلّق امر خـدا و واجب شدن آن عمل، شرعاً از تحت اختیارش خارج می شود.

مرحوم امام – قدس سره – در نقد این احتمال هم می فرمایند: اگر مراد این باشد که با تعلّق امر الهی و واجب شدن عمل، تمام انحاء سلطنت مأمور حتّی آن سـلطنت انـدک مورد نیاز در اجاره منقطع می شود، این اول کلام بوده و به اصـطلاح، وسط دعوا نرخ تعیین کردن است؛ چون اصلاً بحث درباره ی این است که آیا چنین سلطنتی از مأمور سلب می شود یا خیر.(۱)

۱- همان: و إن أراد بـذلک أنّ الإیجاب مسـتلزم لقطع سـلطنه المکلّف و حـدوث سـلطنه للمولی و لا معنی للملکیه مع سـقوط أنحاء السـلطنه عن المالک فإنّ اعتبار الملکیه عنـد العقلاء بلحاظ آثارها و مع عـدم الأثر مطلقا لا معنی لاعتبارها. ففیه: أنّ المـدّعی إن کان قطع جمیع أنحاء السـلطنه و منها السلطنه علی المعامله و الإجاره فهو مصادره، لأنّ الکلام فی أنّه هل یصحّ أخذ الأجر علی الواجبات و أنّ الإیجاب یوجب بطلان الإجاره أو لا. و بالجمله نحن مطالب بالدلیل علی هذا المدعی. و إن کان المدّعی قطع بعض أنحائها، و هو عباره أخری عن سـلب اختیاره و سـلطنته تشـریعا عن الفعل و الترک، و هو عباره أخری عن الوجوب الرافع للترخیص فهو بهذا المعنی مسلّم لکن لا یوجب سلب الملکیه، فإنّ اعتبارها متقوّم بترتّب الأثر فی الجمله، فکثیرا ما سلب بعض أنحاء السلطنه عن المالک مع بقاء ملکیته عنـد العقلاـء. فتحصّیـل ممّـا ذکر عـدم المنافـاه بین صـفه الوجوب و التملّک و عـدم منشأیه الوجوب لملکیه اللّه تعالی حتی لا تجتمع ملکیته مع ملکیه غیره.

ص: ۶۵

امّا اگر مقصود این باشد که فی الجمله سلطنت مأمور بر فعل قطع می شود در این حدّ که دیگر نمی تواند آن را انجام ندهد و ترخیص در ترک از او سلب می شود، می گوییم: بله، ما هم این مقدار انقطاع سلطنت مأمور را قبول داریم، ولی این ضربه ای به صحت اجاره بر روی آن عمل نمی زند؛ چون فقط بخشی از سلطنت او زائل شده و اصل سلطنت او باقی است، پس می تواند متعلّق اجاره واقع شود و در بسیاری از اوقات، بخشی از انواع سلطنت از مالک سلب می شود، در حالی که ملکیت مالک در نزد عقلاء هنوز باقی است.

پس کلام شیخ کبیر (کاشف الغطاء - قدس سره -) در این که بین صفت وجوب و تملّک تنافی ذاتی وجود دارد، درست نیست.

مرحوم امام - قدس سره - بعد از نقد کلام کاشف الغطاء - قدس سره - مطلبی را از سید یزدی طباطبائی - قدس سره - صاحب العروه الوثقی از حاشیه شان بر مکاسب در مورد کلام کاشف الغطاء نقل کرده و در ضمن،

ص: ۶۶

مطالبی را از محقق ایروانی و محقق اصـفهانی - قدس سـرهما - ذکر کرده است، ما نیز این مطالب را ذکر می کنیم؛ گرچه در مورد بحث، با آن چه مرحوم شـیخ و مرحوم امام در نقد کلام کاشف الغطاء فرمودند می توان مطلب را حل کرد، ولی برای ورزیده شدن اذهان مطرح کردن این مباحث مفید است.

سرّ عدم منافات بین صفت وجوب و تملّک در کلام سید یزدی - قدس سره -

اشاره

سیـد یزدی -قـدس سـره - در توضـیح نقـد مرحوم شـیخ بر کلام کاشف الغطاء که منافاتی بین صـفت وجوب و تملّک نیست، می فرماید: سرّ عدم منافات بین صفت وجوب و تملّک آن است که ملکیت مستأجر، در طول طلب و استحقاق [و یا حتّی ملکیت] شارع قرار دارد(۱) و هرگاه دو ملکیت در طول هم باشد با هم تنافی ندارد.(۲)

۱- سـید یزدی - رحمه الله - در این جا تعبیر به طلب و استحقاق شارع کرده، نه ملکیت آن طور که محقق اصفهانی از کلام کاشف الغطاء برداشت کرده بودنـد، ولی مرحوم امام با آن مخالف بود که قدر متیقن است؛ چون به هر حال آن عمل، مطلوب شارع بوده و استحقاق من قِبَل الله دارد و اگر ملکیت هم مراد باشد باز سرّ در عدم منافات با ملکیت مستأجر، طولیت این دو ملکیت است.

۲- حاشـیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص۲۶: أقول: لاـ یخفی أنّ السرّ فی عـدم المنافاه إنّما هو کون ملکیّه المسـتأجر فی طول طلب الشـارع و اسـتحقاقه فـإنّه إنّمـا اسـتأجره للعمـل الواجب علیه من اللّه بـأن یـأتی به للّه و إلّا فلو فرض کونهما فی عرض واحـد لا یجوز الاستیجـار و إذا کان الواجب تعبّـدیّا و کان العمل ممّا یعود نفعه إلی المسـتأجر فلو أمر الشارع بإتیان الصّـلاه بـداعی أمره و اسـتأجره شخص علی أن یـأتی بهـا له لا للّه لم یصـحّ ذلک و إن کان اسـتحقاق اللّه تعالی من باب الطّلب و اسـتحقاق ذلک الشـخص من باب الملکیّه لعدم إمکان إتیان الواحد بداعیین فی عرض واحد و کونه عائدا إلیهما.

ص: ۶۷

برای ملکیت طولی دو مثال(۱) از جانب محقق ایروانی - قدس سره - و دیگران ذکر شده که مرحوم امام - قدس سره - آن دو مثال را ذکر فرموده اند:

و قد مثّلوا تاره بملکیّته تعالی للأشیاء و ملکیّه رسول اللّه - صلی الله علیه و آله و سلم - و الأئمّه - علیهم السلام - لها مع ملکیّه کلّ مالک لملکه و أخری بملکیّه العبد و المولی لمال العبد طولا.(۲)

یعنی دو مثال برای آن ذکر کرده اند، یکی این که اشیائی را که

۱- حاشیه المکاسب (للإیروانی)، ج ۱، ص۵۱: قد اجتمعت ملکیّه اللّه تعالی و ملکیّه خلفائه و ملکیّه الملّاک الشخصیّه علی مال واحد و المنع من جواز استیجار الأجیر نفسه ثانیا لعین ما استأجره من العمل أولا و کذا بیع عین مرّتین بحیث یکون فی البیع الثانی أصیلا یملک الثمن لا فضولیّا فذلک لیس للمنافاه بین الملکیّتین بل لأجل أنّ شخصا واحدا له سلطنه واحده علی أعماله و أمواله لا سلطان متعدّده و هذه السّلطنه قد نزعها من نفسه و أعطاها للغیر فی المعامله الأولی فصار أجنبیّا عن أعماله و أمواله و لم یبق له ما یعطیه لآخر فی معامله أخری فلذلک عدّ تصرّفه الثّانی فضولیّا.

۲- المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص۲۹۲: و أمّا ما فی تعلیقه الطباطبائی - قدس سره - من أنّ السرّ فی عدم المنافاه أنّ ملکیه المستأجر فی طول طلب الشارع و استحقاقه، و قد نطقت بإمکان الملکیّه الطولیّه الألسن و صار کالأصل المسلّم، و قد مثّلوا تاره بملکیّته تعالی للأشیاء و ملکیّه رسول اللّه - صلی الله علیه و آله و سلم - و الأئمّه - علیهم السلام - لها مع ملکیّه کلّ مالک لملکه، و أخری بملکیّه العبد و المولی لمال العبد طولا.

ص: ۶۸

مردم مالک آن هستند، در عین حال ملک خداوند متعال، ملک پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه - علیهم السلام - نیز هست و دیگری این که عبد، مالک اموال خود بوده بنابر مبنایی که عبد می تواند مالک باشد و در عین حال خودِ عبد و اموالش، ملک مولایش نیز هست.

نقد مرحوم امام بر کلام سید یزدی - قدس سرهما -

مرحوم امام در نقد کلام سید یزدی - قدس سرهما - اوّل درباره ی آن دو مثالی که محقق ایروانی - قدس سره - و دیگران ذکر کردند می فرمایند: امّا مثال اوّل که هرچه را ما انسان ها مالکیم، به وصف مملوکیتش ملک خداوند متعال نیز هست، این مثال عکس ما نحن فیه است؛ زیرا در ما نحن فیه اوّل خداوند متعال امر به عملی (مثل نماز ظهر) کرده و علی الفرض مالک آن عمل شده است و در عین حال با عقد اجاره، ملک مستأجر هم می شود. بنابراین مثال اوّل با ما نحن فیه تفاوت دارد.(۱)

۱- المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص۲۹۲: ففیه: أنّ الطولیه المدعاه فی المقام عکس الطولیّه فی المثالین، فإنّ فیهما یقال: إنّ الناس مملوکان للّه تعالی مع أملاکهم، و العبد و ملکه لمولاه. و فی المقام یقال: إنّ أمر اللّه تعالی أوجب ملکیّته للعمل و المستأجر ملک ما ملک اللّه، فاللّه ملک ذات العمل و المستأجر ملک المملوک له، و هو بوصف مملوکیّته فی طول الذات. و أنت خبیر بأنّ هذا النحو من الطولیّه لا یصحّح اعتبار الملکیّه بل ینافیه و یناقضه. فهل یصحّ القول بأنّ الثواب ملک لزید، و بما أنّه ملک لزید ملک لعمرو، و هل هذا إلّا التناقض فی الاعتبار لدی العقلاء و العرف؟

ص: ۶۹

و در مورد مثال دوم هم با این که می گوینـد عکس ما نحن فیه است، می فرمایند: این مسأله که عبد می تواند مالک شود، اختلافی بوده و معلوم نیست اصلاً تصویر درستی داشته باشد، آن وقت چطور می توان با آن، مشکل ما نحن فیه را حلّ کرد؟!

مرحوم امام - قدس سره - سپس به نقد اصل کلام سید یزدی - قدس سره - می پردازند و می فرمایند:

«و أنت خبیر بأنّ هذا النحو من الطولیّه لا یصحّح اعتبار الملکیّه بل ینافیه و یناقضه»

یعنی این نوع ملکیت طولی، نه تنها مصحّح آن چه سید یزدی به دنبال آن هستند نیست، بلکه منافی و مناقض آن هم هست.

مرحوم امـام - قـدس سـره - برای بیـان این که چطور منـافی و منـاقض است، تعلیل و تحلیلی ذکر نمی کننـد، فقط مثالی را ذکر می کننـد و می خواهنـد با این مثال وجـدان خواننـده را بیدار کنند که تنافی و تناقض بین دو ملکیت (حتّی اگر به نحو طولی باشد) عند العقلاء و العرف امر واضحی بوده و به راحتی می توان آن را تصدیق کرد:

فهل یصـحّ القول بأنّ الثواب [الثوب] ملک لزیـد، و بما أنّه ملک لزیـد ملک لعمرو، و هل هـذا إلّا التناقض فی الاعتبار لدی العقلاء و العرف؟

آیـا ثـوبی که ملـک زیـد است، می توانیم بگوییم در عین حـال ملـک عمرو نیز هست؟! چنین چیزی در نزد عقلاـء و عرف تنـاقض است.

ص: ۷۰

مرحوم امام - قدس سره - سپس می فرمایند: مرجَع و حَکَم در این گونه مسائل، عرف و اعتبار عقلاء است؛ نه دقّت های عقلی که بعضی مثل محقق اصفهانی گرفتار آن شده و ملکیت اشراقیه را پیش کشیده اند گرچه اگر دقّت عقلی هم ملاک باشد، باز بین دو ملکیت هرچند به نحو طولی باشد تنافی و تضاد است و این نظیر آن است که بگوییم چیزی به وصف وجوبش، حرام باشد یا برعکس.(۱)

۱- المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص۲۹۳: و المسأله عرفیه لا عقلیّه لا بدّ فی حلّها من المراجعه إلی الاعتبارات العقلائیّه، لا الدقائق العقلیّه، مع أنّ مثل هذه الطولیّه لا یدفع به التنافی فی العقلیّات أیضا، فهل یمکن تحریم شی ء و إیجابه بوصف کونه محرّما عقلا؟ مضافا إلی أنّ الطولیّه فی المثالین أیضا ممّا لا أصل لها، فإنّ ملکیّته تعالی للأشیاء بهذا المعنی الاعتباری المبحوث عنه فی مثل المقام غیر ثابته، بل لا معنی لها. فهل تری من نفسک أنّه تعالی ملک الأشیاء بهذا المعنی المعروف؟ مع أنّ لازمه أنّه لو وهب بتوسط نبی من أنبیائه شیئا من عبده سقطت ملکیّته و انتقلت إلی العبد، فلو کان سبیل ملکیّته للأشیاء ما لدی العقلاء لا بدّ من الالتزام بآثارها، و هو کما تری. و الظاهر أنّ أولویّه التصرّف و السلطان علی التصرّفات الثابته للّه تعالی عقلا، و للنبیّ - صلی الله علیه و آله و سلم - و الأئمّه - علیهم السلام - بجعله، أوجبت توهم کونهم مالکین للأشیاء تلک المالکیه الاعتباریّه. و السلطنه علی سلب الملکیه و إقرارها غیر الملکیه، کما نشاهد فی السلاطین العرفیّه و القوانین العقلائیه، فإنّ السلطان مثلا لیس مالکا للأشیاء بحیث لو مات صار جمیع ما فی مملکته إرثا لوارثه و یکون السلطان مستطیعا باعتبار ملک رعیّته، بل یکون الملک للرعیّه و السلطان أولی بالتصرّف. فللّه تعالی و لرسوله - صلی الله علیه و آله و سلم - و للأئمّه - علیهم السلام - سلاطین البشر سلطنه علی النفوس و الأموال، من غیر أن تکون الأموال ملکا اعتباریّا لهم بحیث لو باعوا سلبت منهم الملکیه و السلطنه. و أمّا العبد و ملکه فمسأله مشکله یقع الکلام فیها تاره فی صحّه مالکیّته، و أخری فی کیفیّه مالکیه المولی لماله علی فرض مالکیّته، هل هو نظیر مالکیه أولی الأمر أو نحو آخر، فلا یصحّ جعل ما هو مشکل و محلّ کلام شاهدا علی غیره، و لا حلّ مشکله بمشکله. عدم صحّه قیاس الملکیه الاعتباریه بالإضافه الإشراقیّه و أمّا قضیّه مالکیّته تعالی بالإضافه الإشراقیه التی قد یری إدخالها فی تلک المسائل فأمر غیر مربوط بالمالکیه المبحوث عنها فی مثل المقام، و علی المحصّل أن یجتنب من إدخال مسائل غیر مربوطه بالفقه فیه، إذ فی اختلاط العقلیات سیّما مثل تلک المسائل غیر المنحله عند أهلها بالعرفیّات مظنّه اعوجاج أذهان المشتغلین و اغتشاش أفکارهم. و لهذا تری مقایسه بعضهم الملکیه الاعتباریّه العقلائیّه بالإضافه الإشراقیه. و توهّم أنّ مالکیّته بتلک الإضافه متی تجتمع مع مالکیه المخلوقین فلا محاله تجتمع مالکیتان اعتباریتان طولا، غفله عن أنّ القیاس مع الفارق. فالمخلوق للّه یمکن أن یکون مملوکا اعتباریا لغیره، و المملوک الاعتباری لشخص لا یعتبر مملوکا لآخر لدی العرف و العقلاء.

ص: ۷۱

پس تناقض و تنافی بین دو ملکیت، هم عرفی و عقلایی و هم عقلی است و کلام سید یزدی - قدس سره - درست نیست.

مرحوم امام - قدس سره - در آخر می فرمایند: اصلاً مالکیت خداوند متعال به نحو اعتبار، قابل پذیرش نیست، و مطالبی را در ردّ این که خداوند متعال علاوه بر مالکیت، ولایت و سلطنت حقیقی، دارای مالکیت اعتباری نیز باشد، ذکر می کنند که فعلاً از ذکر آن صرف نظر می کنیم.

ص: ۷۲

نقد و بررسی کلام مرحوم امام – قدس سره –

ظاهراً مقصود سید یزدی - قدس سره - آن طور که مرحوم امام از کلمات ایشان برداشت کرده و مورد اعتراض قرار داده اند نیست؛ زیرا این که یک چیزی بما هو ملک زیـد، ملک عمرو هم باشـد، این دو ملکیت در حقیقت در عرض هم قرار دارد؛ نه در طول هم، و اگر یـک نوع طولیتی قابـل تصوّر باشـد مشـکلی را حلّ نمی کنـد. اصـلاً معنا نـدارد چیزی ملک زیـد باشـد به این معنا که بتواند هرگونه تصـرّفی در آن کرده و دیگران را از تصـرّف در آن منع کنـد «له أن یتصـرف فیه کیف یشاء و یمنع غیره ما یشاء» و در عین حال به همین معنا ملک عمرو هم باشـد؛ یعنی عمرو هم بتوانـد هرگونه تصـرّفی در آن کنـد و از تصـرّف دیگران حتّی زید ممانعت کند.

بلکه مراد سـید همان طور که بعضـی مثال زده انـد مانند ملکیت عبد و مولاست. خودِ مرحوم امام هم لباب حرف را پذیرفتند آن جا که در نقد کلام کاشف الغطاء فرمودند: اگر مراد ایشان این باشد که با وجوب عمل، تمام سلطنت مکلّف بر آن عمل قطع می شود، مـا آن را قبـول نـداریم، ولی اگر مقصـود این باشـد که بخشـی از سـلطنت مکلّـف بر آن عمـل منقطـع می شـود، مورد قبول است و فرمودند: فکثیراً مّا سلب بعض انحاء السلطنه عن المالک مع ملکیته عند العقلاء.

مرحوم سید هم می خواهند بفرمایند اگر دو ملکیت طوری

ص: ۷۳

باشد که با هم اصطکاک نداشته باشند که لازمه اش آن است حداقل یکی از آن دو ملکیت، محدودیت هایی داشته باشد قابل جمع است.

و امّا این که فرمودند: در چنین جایی حَکَم، عرف و عقلاء است و ملکیت طولیه عند العرف و العقلاء پذیرفته شده نیست، می گوییم: عقلاء هیچ منعی از ملکیت طولیه ندارند و نزد آنان پذیرفته شده است. به عنوان مثال اگر پدری مالک دو اتومبیل باشد و بدون این که مالکیت را از خود سلب کند، هر کدام را به یکی از فرزندان خود تملیک کند به گونه ای که بتوانند هر نوع تصرّفی مانند کسب درآمد، تزیین و ... در آن کرده و دیگران را از تصرّف در آن منع کنند إلاـ در مواردی که پدر از آن منع کند یا بخواهد بفروشد چنین ملکیتی نزد عقلاء مانعی نداشته و دو نوع ملکیت تلقّی می شود و می توانیم بگوییم چنین ملکیتی در بین عقلاء وجود دارد و یا حداقل مورد انکار عقلاء و عرف نیست؛ و اگر کسانی چنین عمل کنند مورد مذمّت قرار نداده و آن را کار غیر عقلایی قلمداد نمی کنند.

بله، معمولاً در شرع چنین ملکیتی قابل پذیرش نیست و اگر شخصی چیزی را تملیک کرد، دیگر نمی تواند ملک خودش نیز باشد، ولی اگر جایی دلیل چنین اقتضاء کند نمی توان گفت این تناقض و تهافت است، بلکه کاملاً قابل تعقّل است؛ کما این که در مورد عبد و مولا تصوّر کرده اند.

ص: ۷۴

البته مسأله ی عبد و مولا ـ از این حیث که آیا دلیل چنین اقتضایی دارد یا نه، مشکل است؛ از طرفی روایات متعدّدی در مورد دین عبد وارد شده که از آن استشعار می شود عبد می تواند مالک باشد، و از طرفی از آیه ی شریفه ی (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْ ءٍ)(۱) شاید بتوان عکس آن استفاده کرد. به هر حال مشکل در اثبات آن است؛ نه تصویر این که چنین ملکیتی آیا قابل تعقّل است یا خیر، و کسانی هم که این مسأله را مطرح کرده اند، به یاد ندارم کسی از حیث عدم معقولیت اشکال کرده باشد.

بنابراین ملکیت طولی به این معنا که یکی از دو ملکیت محدودیتی داشته باشد و بدون آن که از ملکش خارج شده باشد فاقد بعضی از أنحاء سلطنت باشد، مانعی ندارد و کلام سید یزدی در جواب کاشف الغطاء مخدوش نیست و اگر توانستیم چنین ملکیتی را از ادلّه استفاده کنیم، ملتزم می شویم.

کلام محقق ایروانی در ردّ استدلال کاشف الغطاء – قدس سرهما –

کلام محقق ایروانی در ردّ استدلال کاشف الغطاء ناظر به کلام سید یزدی - قدس سره - است که فرمود سرّ در عدم تنافی بین صفت وجوب و تملّک، طولیت دو ملکیت است. محقق ایروانی

۱- سوره ی نحل، آیه ی۷۵: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْ ءٍ وَ مَنْ رَزَقْناهُ مِنَّا رِزْقاً حَسَناً فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ)

ص: ۷۵

می فرماید: حتّی اگر بگویید صفت وجوب، مساوی با ملکیت است و این ملکیت در عرض ملکیت مستأجر است؛ نه در طول آن، باز هم تنافی و تهافتی با هم ندارد.

محقق ایروانی(۱) در تبیین ادّعای خود می گوید: در تعریف

۱- حاشیه المکاسب (للإیروانی)، ج ۱، ص ۵۰: قوله - قدس سره - أقواها أنّ التنافی بین صفه الوجوب و التملّک ذاتیّ: کأنّه یری الوجوب و صفه التملّک من الصفات المتضادّه أو المتناقضه أو المتماثله الّتی لا یجوز اجتماع اثنین منها فالواجب قد استحقّه المولی علی عبده و مع ذلک لن یستحقّه الغیر بعقد الإجاره و معنی هذا عدم اجتماع سلطنتین تامّتین مستقلّتین علی شی ء واحد فإذا کانت عین أو عمل ملکا أو حقّا لأحد و کان تحت سلطانه لم یجز أن یکون ذلک ملکا و حقّا لآخر و تحت سلطانه و العمل فی المقام حقّ للمولی فلا یستحقّه آخر کما أنّ العمل فی باب الإجاره حقّ للمستأجر فلا یستحقّه آخر بإجاره أخری یعنی أنّ الشی ء بوصف کونه مملوکا لواحد لا یعقل أن یکون مملوکا لآخر و أمّا سلب مملوکیته للأوّل و إحداث مملوکیته للآخر فلا مانع منه بل أثر المعاملات هو ذلک فإنّها سلب لملکیه شخص و إحداث لملکیه آخر. ثم إنّ المصنّف اعترف بکلیّه الکبری و إنّ المملوک لا یملک ثانیا و ناقش فی کون المقام من ذلک منکرا کون الإیجاب من قبیل تملّک المولی للعمل حتی لا یجوز تملکه ثانیا بعقد إجاره و نحوها فلا مانع من تملّک الواجب و إن لم یجز تملّک المملوک. و أمّا نحن فنمنع الأصل و ننکر أنّ المملوک لا یملک ثانیا بل یمکن أن تجتمع ملکیّتان عرضیّتان مستقلّتان علی مال واحد کما تجتمع أوصیاء متعدّدون و وکلاء متعدّدون علی مال واحد کلّ مستقلّ فی وصیّته و وکالته و کأنّ توهّم الامتناع نشأ من تضمین الملک و تبطینها السّلطنه علی دفع المزاحم فکانت الملکیه مرکّبه من عقدین إثباتیّ هو السّلطنه علی التصرّفات بلا مراجعه أحد و سلبیّ هو السّلطنه علی منع الغیر من التصرّف و معلوم أنّ ما هذا شأنه لا یجتمع اثنان منها بل یکون اجتماع اثنین منها من قبیل اجتماع المتناقضین و أمّا لو نفینا اعتبار العقد السّلبی فیها و اکتفینا بالعقد الإثباتی کما هو الظّاهر فلا یلزم من اجتماع ملکیتین اجتماع نقیضین فإنّ استحقاق أحد للتصرّف فی مال لا ینافی بوجه استحقاق آخر فی عرضه کما فی الوکلاء و الأوصیاء المستقلّین و قد اجتمعت ملکیه اللّه تعالی و ملکیه خلفائه و ملکیه الملّاک الشخصیّه علی مال واحد. و المنع من جواز استیجار الأجیر نفسه ثانیا لعین ما استأجره من العمل أولا و کذا بیع عین مرّتین بحیث یکون فی البیع الثانی أصیلا یملک الثمن لا فضولیّا فذلک لیس للمنافاه بین الملکیتین بل لأجل أنّ شخصا واحدا له سلطنه واحده علی أعماله و أمواله لا سلطان متعدّده و هذه السّلطنه قد نزعها من نفسه و أعطاها للغیر فی المعامله الأولی فصار أجنبیّا عن أعماله و أمواله و لم یبق له ما یعطیه لآخر فی معامله أخری فلذلک عدّ تصرّفه الثّانی فضولیّا.

ص: ۷۶

ملکیت معمولاً گفته اند یک عقد ایجابی دارد و یک عقد سلبی؛ عقد ایجابی آن است که مالک «له أن یتصرف فیه کیف یشاء» و عقد سلبی آن است که «له أن یمنع تصرّف غیره متی شاء». چنین ملکیتی که قوامش به دو عقد ایجابی و سلبی است، با ملکیت دوم تهافت و تناقض دارد و قابل جمع نیست، ولی چنین تعریفی از ملکیت درست نیست که هم عقد ایجابی و هم عقد سلبی داشته باشد، بلکه ملکیت فقط عقد ایجابی است که «له أن یتصرف فیه کیف یشاء» و عقد سلبی ندارد و امّا این که دیگران حق ندارند و نمی توانند در آن تصرّف کنند، به خاطر آن است که مالک نیستند، نه این که حقیقت ملکیت آن است که بتواند دیگران را از آن منع کند.

ص: ۷۷

پس طبق این تعریف که ملکیت فقط عقد ایجابی است مانعی ندارد که دو ملکیت در عرض هم وجود داشته باشد، کما این که نظیر آن در وصایت و وکالت نیز وجود دارد؛ به این صورت که دو نفر می تواننـد وکیـلِ از جانب شخصی در موضوعی مثل بیع منزل شونـد یا وصیّ علی الاطلاق در امور شخصی بعد از موتش شوند. پس همان طور که این دو نفر به وصایت یا به وکالت، سلطه بر فروش منزل دارند و بدون إذن غیر می توانند آن را بفروشند، دو ملکیت هم می تواند در عرض هم قرار بگیرد.

و اگر گفته شود: وقتی کسی ملکی را به دیگری بفروشـد، دوباره نمی توانـد همان ملك را بفروشد، پس این آیت آن است که دو ملکیت نمی تواند با هم جمع شود، محقق ایروانی در جواب می فرماید:

این که کسی دو بار نمی توانـد یک ملك را بفروشد، آیت آن نیست که دو ملکیت نمی تواند با هم باشد، بلکه به خاطر آن است که هر شخصی یک سلطنت بیشتر بر اموال و اعمالش ندارد و با بیع اوّل، تمام این سلطنت را از خود نزع کرده و به خریدار تحویل می دهد و دیگر تسلّطی ندارد تا با بیع دوم آن را بتواند بفروشد .

ص: ۷۸

نقد مرحوم امام بر کلام محقق ایروانی – قدس سرهما –

مرحوم امام – قدس سره – در نقد کلام محقق ایروانی می فرماید: کلام ایشان اعجب از کلام سید یزدی است و تشبیهی هم که ملکیت را به وصایت و وکالت می کند درست نیست؛ زیرا وکلاء و اوصیاء فقط إذن و حقّ تصرّف دارند و مانعی ندارد چند نفر در عرض هم، حق و إذن در تصرّف داشته باشند، به خلاف ملکیت که نمی توان تصوّر کرد دو نفر در عرض هم مالک یک شیء باشند؛ زیرا ملکیت یک نحوه اختصاص به مالک است یا لازمه ی آن اختصاص می باشد و در اعتبار عقلاء نمی شود یک شیء اختصاص به دو نفر داشته باشد؛ چون دیگر آن اختصاص نیست بلکه اشتراک است.(۱)

۱- المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص۲۹۵: و أعجب منه قیاس الملکیتین المستقلتین علی مملوک واحد باجتماع أوصیاء و وکلاء متعدّدین علی شی ء واحد مستقلا فیهما. مع أنّ الفارق لدی العرف و العقلاء أوضح من أن یخفی، فإنّ الملکیّه نحو إضافه لازمها اختصاص المال بالمالک أو نحو اختصاص له به، و کون شی ء بکلّیته ملکا مختصّا بأکثر من واحد تناقض فی الاعتبار. و أمّا استقلال التصرّف اللازم للوصیّه لیس إلّا نفوذ تصرّفه بلا احتیاج إلی ضمّ نظر آخر و إجازته فلو باع أحد الوصیین أو الوکیلین جمیع دار من رجل و باع الآخر جمیعها من آخر فهل یمکن القول بصحّتهما و عدم تعارضهما؟ فلو لا التنافی بین الملکیتین المستقلّتین علی شی ء واحد لم یقع التعارض بینهما فلا بدّ من القول بوقوعهما صحیحین و کلّ منهما صار مالکا لجمیعه و هو کما تری واضح الفساد. و لیس ذلک إلّا لوضوح التنافی المذکور لدی العرف و العقلاء فقیاس ملک التصرّف مع ملک العین مع الفارق و السند حکم العرف.

ص: ۷۹

مرحوم امام - قدس سره - سپس منبّهی را ذکر می کنند که حاصل آن با کمی تغییرات این چنین است:

اگر دو نفر در عرض هم بتوانند مالک مثلاً یک لباسی باشند، طبق تعریفی که محقق ایروانی از ملکیت ارائه دادند باید هر کدام بتواند بأیّ نحوٍ در آن تصرّف کند. حال از جناب محقق ایروانی این پرسش را داریم که اگر هر دو بخواهند هم زمان در این لباس تصرّف کنند چگونه خواهد بود؟

اگر بگویید هیچ کدام نمی تواند دیگری را از تصرّف در آن منع کند، پس معلوم می شود هر تصرّفی در آن نمی توانند بکنند؛ چون تصرّف یکی، مانع تصرّف دیگری است و این خلاف مقتضای ملکیت است؛ چون ملکیت یعنی این که مالک می تواند هر تصرّفی در آن بکند و می تواند هرچند به نحو اثباتی کاری کند که عملاً دیگران نتوانند در آن تصرّف کرده یا مزاحمتی در تصرّف او ایجاد کنند و إلا اگر ملکیت را فقط سلطه ی بر تصرّف (بدون منع دیگران هرچند بالملازمه) بدانید، لازمه اش آن است که بگوییم ما مالک مباحات هستیم؛ مثلاً هوا را هرچقدر بخواهیم می توانیم استنشاق کنیم، آب دریا را هرچقدر بخواهیم استفاده کنیم هیچ محدودیتی ندارد، در حالی که در این موارد اعتبار ملکیت نمی شود. پس صِرف سلطه ی بر تصرّف به معنای ملکیت نیست و باید مالک بتواند حداقل بالملازمه دیگران را از آن منع کند.

ص: ۸۰

و اگر بگویید هر کدام می تواند دیگری را منع کند، این مخالف با مقتضای ملکیت دیگری است. بنابراین تعریف ارائه شده از ملکیت درست نبوده و دو ملکیت در عرض هم قابل جمع نیست.

وجوه محقق اصفهانی – قدس سره – بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

محقق اصفهانی - قدس سره - اصالتاً نخجوانی بوده و پدربزرگشان بعد از قرارداد ننگین ترکمن چای و ذلّت مسلمانان از نخجوان به اصفهان مهاجرت کرده، در آن جا رحل اقامت می افکند. سپس پدر محقق اصفهانی از اصفهان به کاظمین مهاجرت می کند و در آن جا محقق نخجوانی اصفهانی کاظمینی دیده به جهان می گشاید و برای تحصیل به نجف اشرف مشرف می شود که به غروی (نجفی) هم مشهور می شود.

ایشان در کتاب الاجاره(۱) خود، وجوهی را که بزرگان بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات اقامه کرده اند یا می توان اقامه کرد را بیان فرموده و نقد کرده اند.(۲) البته در رساله ی أخذ اجرت بر

۱- کتاب الاجاره محقق اصفهانی، کتابی دقیق و حاوی مطالب مهم و عالی است که برای محققین بسیار مغتنم است. ما نیز در بعضی مباحث از جمله در رساله ی مالکیت معنوی که در مجله ی وزین فقه اهل بیت - علیهم السلام - به چاپ رسیده، از کتاب الاجاره محقق اصفهانی استفاده بردیم.

۲- البته حضرت استاد دام ظله این وجوه را به ترتیبی که در کتاب الاجاره آمده، ذکر نمی کنند.

ص: ۸۱

واجبات نیز این ادلّه را با تفصیل بیشتری ذکر کرده اند و در تقریرات سید خویی - رحمه الله - نیز فی الجمله منعکس شده که عبارتند از:

وجه اوّل: عدم تسلّط مستأجر بر عمل

اشاره

این وجه نیز از شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سره - نقل شده که فرموده است: در اجاره معتبر است که مستأجر مالک عملِ اجیر شود به نحوی که «له الابراء و الاقاله و التأجیل لدلیل السلطنه»(۱)؛ یعنی مستأجر بتواند این سه حق را داشته باشد که:

۱. اجیر را إبراء کند؛ یعنی این حق را داشته باشد که بگوید من مورد اجاره را ابراء می کنم و در نتیجه عمل را از تو طلب نمی کنم.

۲. اقاله کند؛ یعنی اگر پشیمان شد، با رضایت اجیر بتوانند اقاله که مستحب است بکنند؛ یعنی مستأجر مال الاجاره را پس بگیرد و اجیر هم عمل را انجام ندهد.

۳. تأجیل کند؛ یعنی اگر با اجیر توافق کردند، عمل را به تأخیر انداخته و در زمان دیگری اجیر آن عمل را انجام دهد.

پس مستأجر باید چنان تسلّط بر عمل داشته باشد که بتواند ابراء، اقاله و تأجیل کند؛ زیرا «النّاسُ مسلّطون علی اموالهم»، در حالی که در اجاره ی بر انجام عملِ واجب، مستأجر هیچ یک از

۱- اصفهانی، محمد حسین کمپانی، الإجاره، ص۱۹۷: خامسها: ما نسب إلیه [کاشف الغطاء - قدس سره -] أیضا من عدم ترتّب آثار ملک العمل من الإبراء و الإقاله و التأجیل علی الواجب المستأجر علیه، فیکشف عن عدم الملک.

ص: ۸۲

این حقوق را نـدارد؛ زیرا نه حق دارد إبراء کنـد و اجیر آن عمـل را انجـام ندهـد و نه اقـاله کنـد که نتیجه ی آن هم تمکّن از ترک واجب باشـد و نه تأجیل کنند که اجیر بتواند در وقت معیّن واجب را انجام ندهد، بلکه در وقتی دیگر که با هم توافق می کنند انجام دهد؛ مثلاً نماز ظهر را در وقتش نخواند، بلکه شب بخواند. بنابراین معلوم می شود اجاره بر واجبات ممکن نیست.

نقد وجه اوّل

از مـا سَـبق جواب این وجه روشن شـد و آن این که گفتیم عمـل واجبی که مورد اجاره قرار می گیرد، دارای دو حیثیت است؛ یکی این که متعلّق امر الهی است و دیگری آن که متعلّق امر اجاری است.

از حیث تعلّق امر اجاری، مستأجر می تواند (إبراء، اقاله و تأجیل) کند؛ یعنی می تواند بگوید اگر عمل را هم انجام ندهی تو را بریء الـذمه می کنم، و هم می توانـد بـا توافق اجیر اقـاله کنـد و مـال الاجاره را پس بگیرد و دیگر از طرف مسـتأجر الزامی بر انجام عمل وجود نداشـته باشـد، و هم می توانـد تأجیل کنـد و بگویـد از نظر من تأخیر مانعی نـدارد؛ یعنی اگر تأخیر کردی من ادّعایی ندارم و نهایت آن است که اگر اجازه ی تأخیر به حدّی باشد که مساوی عدم تحقّق مورد اجاره باشد، مساوی با ابراء می شود.

بنابراین مستأجر از حیث تعلّق امر اجاری می تواند إبراء، اقاله و تأجیل کند و هیچ مشکلی ندارد، هرچند از حیث تعلّق امر

ص: ۸۳

الهی، اجیر ناچار است عمل را در وقت تعیین شده انجام دهد و تخلف ناپذیر است و این دو منافاتی با هم ندارد.

وجه دوم: مفقود بودن دو رکن اجاره

اشاره

محقق اصفهانی این وجه(۱) را از محقق نائینی – قدس سرهما – که هم عصر بودند نقل می کند(۲) و از ایشـان تعبیر به بعض اجله العصر می کند. بنابراین مناسب است اصل کلام را از تقریرات ایشان بیان کنیم.(۳)

۱- الإجاره (للأصفهانی)، ص۱۹۷: ثالثها: ما عن بعض أجله العصـر من أن الإیجاب یوجب سـقوط ملک التصرف، لمنافاه المقهوریه فی الإیجاد للسلطنه علی الفعل و الترک، و ملک التصرف شرط فی نفوذ کل تصرّف معاملی.

۲- ظـاهراً مطـالبِ دروس محقق نـائینی در اختیار محقق اصـفهانی قرار می گرفت و هرجا مناسب می دیـد، مطالب ایشان را نقل می کرد و آن را تصدیق یا نقد می کرد.

۳- نـائینی، میرزا محمـد حسـین غروی، المکـاسب و الـبیع (تقریر میرزا محمـد تقی آملی)، ج ۱، ص۴۰: أن الإجـاره تـاره تقع علی الاعمال و اخری علی المنافع و ضابط صـحه الإجاره أمران (أحدهما) کون المنفعه و العمل اللذین یبذل المال بإزائهما ملکا للموجر و تحت سلطنته (ثانیهما) کونهما مما یمکن حصوله للمستأجر بحیث یمکن له استیفاؤهما فمع انتفاع الأمرین أو أحـدهما تبطل الإجاره (و هـذان الأمـران) متلازمان فی الوجود غالبا بحیث یکون انتفاء أحـدهما موجبا لانتفاء الآخر، إلا أنه قـد یتفق انفکاکهما کما سنشـیر إلیه إنشـاء اللّه تعـالی. (و کیف کـان) فالکلاـم یقع فی مقامین (الأول) فیما إذا لم یکن الموجر مسـلطا علی المنفعه أو العمل، و ذلک بأحـد وجهین (أحـدهما) أن یکون أحـد طرفی المنفعه من الوجود أو العـدم خارجـا عن تحت قـدره الموجر تکوینـا امـا بالإلزام علی إیجادها المستلزم للعجز عن ترکها تکوینا، و اما بالإلزام علی ترکها کـذلک (ثانیهما) أن یکون أحد الطرفین خارجا عن تحت القدره شرعا، (و هذا الثانی) أیضا علی قسـمین (الأول) أن یکون رفع سلطنته من جهه إلزامه علی ترک هذه المنفعه و عدم استعمال العین فی هذه المنفعه (الثانی) أن یکون من جهه إلزامه علی فعلها. فان خروج الشـی ء عن تحت السـلطنه تاره یکون بصـیروره المکلف مقهورا علی الترک و اخری بصیرورته مقهورا علی الفعل: فمن الأول أخذ الأجره علی المنافع المحرمه کإجاره الدکان لبیع الخمر فیه ... و من الثـانی (أعنی مـا کـان العمـل خارجـا عن سـلطنه المکلف بـإلزامه الشارع علی فعله) جمیع ما یجب علی المکلف من الأعمال فی غیر الواجبـات الصـناعیه النظـامیه علی ما سـیجی ء التفصـیل فیه إنشاء اللّه تعالی، و هکـذا المنافع التی یجب علی المکلف بـذلها مجانا فلا یجوز أخذ الأجره علیها لخروجها عن تحت قدره المکلف بالإلزام علی بذلها فیکون الإلزام فی ذلک تعجیزا مولویا کما أن النهی فیما یحرم من المنافع و الأعمال أیضا تعجیز مولوی (و العمـده) فی البحث هیهنا هو ما یحرم وقوع الإجاره و شـبهها کالجعاله علیه من جهه وجوبه و لم یتعرض الأسـتاذ دام بقاؤه لما یحرم لأجل وقوع النهی عنه و تفصـیل الکلام فیه متوقف علی بیان موارده و قد کفانا المؤنه مـا تعرض له الشـیخ (قـده) فی المکـاسب. و الکلاـم هنـا فی الأـجره علی الواجبات: و فیه مقامان: (الأول) فی حکم أخـذ الأجره علی الواجب بأن یصـیر المکلف أجیرا للغیر فیما یجب علیه فعله و ... . فتفصـیل الکلام فیه أن یقال: أن الواجب اما نظامی أو غیر نظامی ... (ثم ان هـذا الأـخیر) أعنی الواجب الغیر النظامی اما أن یکون عینیا أو یکون کفائیا، و الواجب الکفائی اما ... . (و حکم هـذه الاقسام) هو جواز أخـذ الأـجره علی کـل ما کان وجوبه نظامیا ... (و اما عـدم الجواز فی الواجب العینی الغیر النظامی) فلانتفاء کلا الرکنین فی

صحه الإجاره فيه و ذلک لعدم سلطنه المؤجر على العمل لا يجابه عليه و عدم كونه ممكن الحصول للمستأجر. (و توضيح ذلک) ان طبيعه الأمر بحسب الاقتضاء لو لا قيام القرينه على خلافه هو ان يكون متعلقا بالعمل بمعنى الاسم المصدرى، فالأمر بالصلاه مقتض لا يجاب الصلاه و مطلوبيه وجودها فى الخارج و هكذا فى كل أمر بكل عمل سواء كان المعنى المصدرى أيضا مطلوبا أم لا و هذا ضابط كلى فى باب الأوامر إلا أن يقوم دليل على خلافه كما فى الواجب النظامى ... و كلما انتفت القرينه على صرف الأمر إلى ناحيه العمل بالمعنى المصدرى كان اللازم إبقاؤه على طبعه من اقتضائه لا يجاب العمل بمعنى الاسم المصدرى فيصير العمل بالمعنى الاسم المصدرى خارجا عن سلطنه العامل بسبب إيجابه عليه فيكون موجبا لانتفاء الأمر الأول من ركنى صحه الإجاره (و أما انتفاء الأمر الثانى) فواضح حيث أن عمل الأجير لا ربط له بالمستأجر لكونه واقعا لنفسه عن نفسه و يوجب برأيه ذمته عما وجب عليه بلا مساس بالمستأجر أصلا.

ص: ۸۴

ص: ۸۵

خوشبختانه دو تقریر از مکاسب محقق نائینی وجود دارد که یکی منیه الطالب فی حاشیه المکاسب است که معروف تر است و جناب شیخ موسی خوانساری تقریر کرده و تقریری رسا، زیبا و محکم است. دیگری المکاسب و البیع است که جناب شیخ محمد تقی آملی صاحب مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی و صاحب تعلیقه ی لطیف بر شرح منظومه ی سبزواری، که انصافاً انسان جامعی در معقول و منقول بود تقریر کرده که بسیار خوش قلم و با دقّت است. محقق نائینی هم در تقریظ بر این تقریر در مورد شیخ محمد تقی آملی می فرماید: «صفوه المجتهدین العظام کهف الانام و رکن الاسلام ...».(۱)

۱- در جستجوی استاد، ص۱۰۴ و ۱۰۵: اجازه اجتهاد از علامه نائینی: صورت کتابت استاد الاکبر الموالی الجلیل الجمیل المیرزا حسین الغروی النائینی اطال الله بقائه هنگامی که از نجف اشرف مراجعت به طهران می کردم و آن این است که: بسم الله الرحمن الرحیم رب العالمین و افضل صلواته و ازکی تحیاته و تسلیماته علی من اصطفیه من الاولین و الاخرین و بعثه رحمه للعالمین محمد و آله الائمه الطیبین الطاهرین من الاولین و الاخرین و بعثه رحمه للعالمین محمد و آله الائمه الطیبین الطاهرین الکهف الحصین و غیاث المضطر المستکین و عصمه المعتصمین و اللعنه الدائمه علی اعدائهم ابد الابدین و بعد فان شرف العلم لا یخفی و فضله لا یحصی و من سلک فی الطلب و العمل به سلک صالحی السلف فکان نعم الخلف هو قره عینی العالم العلم العلام و الفاضل المهذب الفهام عماد للعلماء الاعلام و صفوه المجتهدین العظام کهف الانام و رکن الاسلام ... و الزکی الصفی جناب الاغا شیخ محمد تقی ادام الله المولی محمد الطبری الاملی قدس سره الزکی فلقد بذل فی هذا السبیل برهه من عمره و اشغل به شطرا من دهره معتکفا بجوار امیرالمومنین صلّی الله علیه وآله الطاهرین باذلاً جهده فی الاستفاده من الاساطین و قد حضر ابحاثی الفقهیه و الاصولیه حضور تفهم و تحقیق و تعمق و تدقیق مراقباً کتابه ما استفاد ضابطاً له احسن الضبط و لقد احسن واجاد فاصبح و هو بحمد الله تعالی من المجتهدین العظام و یلزم العمل بما یستنبطه من الاحکام علی المنهج المتداول بین المجتهدین العظام فلیحمد الله تعالی علی ما اولاه و لیشکره علی ما انعمه به و حیاه فلقد کثر الطالبون و قل الواصلون و عند الصباح یحمی القوم السری و ینحلی عنهم غلالات الکبری. و لقد اجزت له ان یروی عنی جیمع ما صحت لی روایته من مصنفات اصحابنا و ما رووه عن غیره بحق روایتی عن مشایخی العظام باسانیدهم الکثیره المفصله فی فهارس الشیوخ و کتب المشیخه المنتهی جمیعاً الی ارباب الجوامع العظام و الکتب الاصول و منهم الی بیت النبوه و موضع الرساله و مهبط الوحی و معدن العظمه صلوات الله علیهم اجمعین و اوصیک و یا قره عینی بما اوصی به امیرالمومنین صلّی الله علیه وآله الطاهرین جمیع شیعته مخاطبا له الی السبط الاکبر ابی محمد الحسن صلوات الله علیه عند انصرافه من صفین و تعهد ما فی تلک الوصیه المبارکه و اجعل الموت نصب عینیک و خذ حذرک من ان تترک الدنیا و اکثر من التدبر و التامل فیما رواه الیه فی النهج عن مولینا امیرالمومنین صلّی الله علیه وآله الطاهرین عند تلاوه الهیکم التکاثر فان لکثره التامل و التدبر فیه و فی سائر ما رواه عنه. فهذا الشان شان من الشان عصمنا الله تعالی جمیعا عن مرویات الهوی و وفقنا لمایحب و یرضی و رزقنا التجافی عن دار الغرور و الانابه الی دار الخلود و الاستعداد للموت قبل حلول الفوت بالنبی و آله الطاهرین صلوات الله علیهم اجمعین و حرره بیمناها الداثره افقر البریه الی رحمه ربه الغنی محمد حسین الغروی النائینی فی شهر ربیع الاول سنه ۱۳۵۳ ه ق.

ص: ۸۶

ص: ۸۷

محقق نائینی می فرماید: در صحت اجاره دو رکن شرط است که اگر این دو رکن متوفّر باشد، ارکان اجاره تمام است. و آن عبارتست از:

۱. کون العمل الذی یبذل بإزائه المال ملکا للموجر و تحت سلطنته؛ عملی که مورد اجاره واقع شده و به ازاء آن مال الاجاره پرداخت می شود، باید ملک موجر (اجیر) و تحت سلطنت او باشد.

۲. کونه [العمل الذی یبذل بإزائه المال] مما یمکن حصوله للمستأجر بحیث یمکن استیفاؤه؛ عملی که مورد اجاره واقع می شود باید بتواند برای مستأجر حاصل شود، به نحوی که بتواند آن را استیفاء کند.

در ما نحن فیه (اجاره بر عمل واجب عینی تعیینی) هر دو رکن مفقود است، پس اجاره باطل است.

امّا رکن اوّل مفقود است به خاطر آن که عمل (واجب) ملک اجیر نیست و سلطنت بر آن ندارد؛ زیرا وقتی که امر الهی به

ص: ۸۸

عملی تعلّق می گیرد، آن عمل بایـد به نحو اسم مصدری محقّق شود؛ یعنی حاصل و نتیجه ی عمل، صـرف نظر از انتسابش به فاعل، واجب و مطلوب است که در خـارج محقـق شـود [و همـان متعلّـق اجـاره قرار گرفته است] و چون امر الهی به عمـلِ به معنـای اسـم مصدری تعلّق گرفته، موجب می شود که عمل از تحت سلطنت اجیر خارج شود. پس رکن اوّل مفقود است.

امّا رکن دوم مفقود است به خـاطر این که مسـتأجر نمی توانـد عمل واجب اجیر را استیفاء کنـد؛ زیرا عمل اجیر برای خودش محقّق می شود و موجب برائت ذمّه ی خودش می شود، ثوابش هم مال خودش است و ربطی به مستأجر ندارد، پس مستأجر نمی تواند آن را استیفاء کند.

در تقریرات شیخ موسی خوانساری(۱) (منیه الطالب) این

۱- نائینی، میرزا محمـد حسـین غروی، منیه الطالب فی حاشـیه المکاسب (تقریر شـیخ موسـی خوانساری)، ج ۱، ص۱۵: قد اعتبر فی الإجاره و ما یلحق بها من الجعاله و إباحه المنفعه بالعوض بناء علی کونها من المعاملات المتعارفه أمران: الأول أن یکون العمل الذی یأخـذ الأـجیر أو العامـل بإزائه الأجره و الجعل ملکا له بأن لا یکون مسـلوب الاختیار بإیجاب و تحریم شـرعی علیه لأنه إذا کان واجبا علیه فلا یقدر علی ترکه و إذا کان محرما علیه فلا یقدر علی فعله و یعتبر فی صحه المعامله علی العمل کون فعله و ترکه تحت سلطنته و اختیاره أن یکون العمل ممکن الحصول للمستأجر فلو لم یکن کذلک کما إذا تعلّق تکلیف علیه مباشره فلا یصح الإجاره علیه و إن انتفع به فإن مجرد انتفاع المسـتأجر لا یصـحح الإجاره فإن الانتفاع أمر آخر یعتبر فی کل معامله و حاصـله أن لا تکون المعامله سفهیه ثم إنه قد ینتفی کلا الشرطین کصوم شهر رمضان أو الحج فی سنه الاستطاعه ممن یجب علیه بالمباشره فإن الأجیر لیس مالکا لعمله و المستأجر أیضا لا یملک عمل غیره إذا عرفت ذلک فلنرجع إلی تعیین الصغری فی ضمن مباحث.

ص: ۸۹

مطلب را اضافه کرده که حتّی اگر مستأجر، از عمل اجیر انتفاعی ببرد، مصحّح اجاره نیست؛ چون انتفاع غیر از استیفاء است.

محقق نائینی در نهایت می فرماید: «و حاصله أن لا تکون المعامله سفهیه»؛ در معامله (اجاره و غیر آن) شرط است که سفهی نباشد، در حالی که با انتفاء این دو رکن خصوصاً رکن دوم، معامله سفهی و در نتیجه باطل می شود.

نقد وجه دوم

جواب این وجه هم با دقّت در مطالب قبل روشن می شود و آن این که:

در مورد رکن اوّل اجاره می گوییم: ما هم قبول داریم در اجاره باید موجر (اجیر) مالک عمل خود بوده و سلطنت بر آن داشته باشد، امّا این که بگوییم بعد از ایجاب عمل، دیگر سلطنت موجر بر آن زایل می شود، درست نیست.

بله، سلطنت کامل بر عملی آن است که إن شاء فعل و إن شاء ترک، امّا دلیلی وجود ندارد که باید متعلّق اجاره این چنین باشد، بلکه اگر سلطنت بر ایقاع فعل داشته باشد، هرچند سلطنت

ص: ۹۰

تشریعی بر ترک فعل نداشته باشد نیز می تواند متعلّق اجاره واقع شود؛ چون در اجاره شرط است که اجیر سلطنت بر فعل داشته باشد تا بتواند آن را تحویل دهد و بیش از آن لازم نیست. بلی، در این جا کلامی داریم که إن شاء الله بعداً ذکر خواهیم کرد.

امّا در مورد رکن دوم که بایـد عمل قابلیت حصول برای مسـتأجر را داشـته باشـد و بتواند آن را استیفاء کند، می گوییم: به این نحو که محقق نائینی - قـدس سـره - فرمودند، در اجاره معتبر نیست؛ زیرا همان طور که قبلًا توضـیح دادیم همین که عملی متعلّق غرض مستأجر واقع شود و به هر نوعی از آن انتفاع ببرد، کفایت می کند در این که اجاره ی بر آن عمل صحیح باشد.

و امّا کلامی که در نهایت فرمودنـد معامله نبایـد سـفهی باشـد، می گوییم: مراد از سـفهی بودن معامله چیست؟ اگر مراد همان أکل مال به باطل باشد که موجب بطلان معامله می شود، ما هم فی الجمله قبول داریم که اخذ اجرت بر واجبات، اکل مال به باطل اسـت و توضـیح آن خواهـد آمـد. امّـا اگر مراد، وجه دیگری غیر از حرمت أکـل مال به باطل باشـد، می گوییم: دلیلی بر بطلان معامله ی سفهی وجود نـدارد. معامله ی سـفهی اگر در حـدّی باشـد که مساوق با أکل مال به باطل باشد، معامله (اجاره) باطل خواهد بود، امّا اگر در حـدّی نباشـد که أکـل مـال به باطـل صادق باشـد، می گوییم دلیلی بر بطلان چنین معامله ای وجود نـدارد. بله، اگر یکی از متعاملین سفیه باشد، فی الجمله معامله باطل است، ولی

ص: ۹۱

اگر متعاملین عاقل باشند، هرچند معامله سفهی باشد دلیلی بر بطلانش وجود ندارد.

لذا اگر کسی با این که می داند مالش چقدر ارزش دارد به دیگری که دوستش دارد خیلی ارزان تر بفروشد، چنین معامله ای گرچه سفهی است ولی باطل نیست و اگر عالماً اقدام کرده باشد حتّی خیار غبن هم ندارد.

وجه سوم: عدم مالیت و احترام عمل واجب

اشاره

وجه دیگری که محقق اصفهانی - قدس سره - از بعضی بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات نقل می کند، این است که:

ان عمل المسلم لیس بمال و إنما یصح أخذ الأجره علیه لکون عمل المسلم محترما و إیجابه یوجب سقوط احترامه.(۱)

عمل مسلمان مالیت نداشته و مال به آن اطلاق نمی شود، امّا احترام دارد و به همین جهت می تواند مورد اجاره قرار بگیرد و در قبال آن اخذ اجرت کند، ولی وقتی آن عمل متعلّق امر الهی واقع شده و واجب می شود، دیگر احترام آن ساقط می شود و نمی تواند در قبال آن اخذ اجرت کند؛ چون نه مالیت دارد و نه احترام .

۱- الإجاره (للأصفهانی)، ص۱۹۶.

ص: ۹۲

تعریف مال

بعضی در تعریف مال گفته اند: «ما یبذل بإزائه معلوم المالیه»(۱)؛ یعنی هر چیزی که عقلاء حاضرند در قبالش معلوم المالیه پرداخت کنند، آن مال است.

محقق اصفهانی در تعریفی دیگر می فرماید: هر فایده ای که عقلاء در آن رغبت داشته باشند (چه عین باشد و چه فعل) مال بر آن صدق می کند.(۲)

۱- حاشیه المکاسب (للمیرزا محمد تقی الشیرازی)، ج ۲، ص۱۰۲: أنّ کون وجود الشّی ء و بقائه فی نفس الأمر بمقدار أن حقیقی لا یوجب سلب المالیّه عن الشّی ء واقعا إلّا إذا کان ذلک معلوما عند عامّه النّاس و ذلک فرض معلوم الانتفاء عاده و امّا مجرّد وجود ذلک و تحقّقه واقعاً مع جهل النّاس به و لو من جهه احتمالهم لبقائه فلا یوجب سلب المالیّه عنه واقعا إذ یکفی فی رغبه النّاس فیه و بذلهم المال و لو قلیلا بإزائه احتمالهم للبقاء فیه فیتحقّق المالیّه حقیقه بذلک إذ لیس المال الّا ما یبذل بإزائه المال مِن أیّ جهه و بأیّ وجه کان. عراقی، آقا ضیاء الدین، حاشیه المکاسب (تقریرات نجم آبادی)، ص۶۶: أنّ المالیّه من الحقائق العرفیّه، لا من المجعولات الشرعیّه، و هی ما یبذل بإزائه المال، فکلّ منفعه محلّله یبذل بإزائه المال؛ مال فی العرف و الشرع، من غیر فرق بین مملوکیّه ذی المنفعه حرمته.

۲- الإجاره (للأصفهانی)، ص۱۹۷: أن المالیه تنتزع عن کل ما یرغب الیه العقلاء لما فی العمل من الأغراض و الفوائد العقلائیه، و أما نفی المالیه عن العمل و تصحیح الاستیجار علیه باحترام عمل المسلم فمدفوع بأنه لا مدرک لاحترام العمل إلا قوله - صلی الله علیه و آله و سلم - : «و حرمه ماله کحرمه دمه» فالعمل له الحرمه من حیث إنه مال لا من حیث نفسه.

ص: ۹۳

به نظر می رسد این تعریف محقق اصفهانی ناقص باشد؛ زیرا چه بسا اشیائی مورد رغبت باشد ولی مالیت نداشته باشد، مانند هوا که خیلی مورد رغبت است و مایه ی حیات می باشد، ولی چون در دسترس همه قرار دارد مالیت ندارد. بنابراین می گوییم باید قید و شرط دیگری به تعریف اضافه کنیم و آن «ندرت» است؛ یعنی آن شیء مورد رغبت، باید نادر هم باشد تا مالیت پیدا کند. پس اخذ قید «ندرت» در تعریف لازم است، کما این که در توحید مفضل نیز امام صادق - علیه السلام - می فرماید:

«نَفَاسَهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عِزَّتِهَا»(۱)

البته مراد، آن اشیائی است که مفید فایده ای است و إلا اگر هیچ فایده ای نداشته باشد هرچند کمیاب باشد قیمتی نخواهد داشت.

تئوری های اقتصادی هم این چنین می گوید که اصلاً قیمت (ارزش) که همان مالیت است، از برخورد عرضه و تقاضا پدید می آید و می توان مقدار تأثیر هر یک را بر روی منحنی

۱- توحید المفضل، ص۱۵۳: فَإِنَّهُ أَرَادَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ أَنْ يَرَى الْعِبَادُ قُدْرَتَهُ وَ سَعَهَ خَزَائِنِهِ لِيَعْلَمُوا أَنَّهُ لَوْ شَاءَ أَنْ يَمْنَحَهُمْ كَالْجِبَالِ مِنَ الْفِضَّهِ لَفَعَلَ لَكِنْ لَا صَلَاحَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فَيَكُونُ فِيهَا كَمَا ذَكَرْنَا سُقُوطُ هَذَا الْجَوْهَرِ عِنْدَ النَّاسِ وَ قِلَّهُ انْتِفَاعِهِمْ بِهِ وَ اعْتَبِرْ ذَلِكَ بِأَنَّهُ قَدْ يَظْهَرُ الشَّيْءُ الظَّرِيفُ مِمَّا يُحْدِثُهُ النَّاسُ مِنَ الْأَوَانِي وَ الْأَمْتِعَهِ فَمَا دَامَ عَزِيزاً قَلِيلًا فَهُوَ نَفِيسٌ جَلِيلٌ آخِذُ الثَّمَنِ فَإِذَا فَشَا وَ كَثُرَ فِي أَيْدِي النَّاسِ سَقَطَ عِنْدَهُمْ وَ خَسَّتْ قِيمَتُهُ وَ نَفَاسَهُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عِزَّتِهَا.

ص: ۹۴

نشان داد و نقطه ی تلاقی دو منحنی، قیمت شیء مورد نظر می باشد. ولی اصل پیدایش قیمت، همان طور که بیان کردیم به این است که چیزی مطلوب و مورد تقاضای عقلاء باشد و ندرت هم داشته باشد.

نقد وجه سوم: عمل دارای مالیت است

با توجّه به این تعریفِ «مال» می گوییم: عمل هم چون مورد رغبت عقلاء است و ندرت هم دارد، پس مالیت داشته و مال بر آن صادق است، کما این که تعریف «ما یبذل بازائه معلوم المالیه» هم بر عمل صادق است؛ چون در قبال عمل، مال پرداخت می شود.

تفاوت ملک و مال

البته باید توجّه داشت که مال با ملک تفاوت دارد. بعضی چیزها مال است ولی ملک کسی نیست؛ مثلاً طاووس زیبایی که در جنگل است مالیت دارد؛ چون مورد رغبت است و ندرت هم دارد و یبذل بازائه معلوم المالیه، ولی مادامی که کسی آن را تصاحب نکرده و بر آن مسلّط نشده، ملک کسی نیست و جزء مباحات است.

از طرف دیگر بعضی چیزها ملک است ولی مالیت ندارد، مانند یک دانه از کومه ی گندم که ملک زید است ولی لایبذل بازائه معلوم المالیه؛ لذا اگر کسی تلف کرد ضامن نیست، هرچند حق ندارد تلف کند؛ چون ملک زید است.

ص: ۹۵

لهذا محقق اصفهانی می فرماید: الملک و المال متباینان، بینهما عموم و خصوص من وجه. (مقصودشان از تباین در این جا، تباین مفهومی است؛ یعنی مفهوم ملک، غیر از مفهوم مال است، امّا از لحاظ مصداقی بینشان عموم و خصوص من وجه است).

حال می گوییم عمل حرّ، مال است ولی عرفاً ملک نیست؛ مثلًا اگر حرّی توانایی ساختن ساختمانی داشته باشد یبذل بازائه معلوم المالیه، ولی صادق نیست که او مالک عملش است، لذا نمی توانیم بگوییم چون این قدر مال دارد مستطیع است یا اگر از دنیا رفت ورّاث، آن را به ارث می برند.

بله، اگر عمل حرّ مورد اجاره واقع شد، آن عمل که مالیت دارد، با عقد اجاره به ملک مستأجر درمی آید. لذا اگر کسی مانع اجیر شود تا نتواند عملش را انجام دهد، ضامن است و باید اجره المثل یا قیمت عمل را به مستأجر بپردازد.

این که قبل از اجاره لازم نیست عمل حتماً ملک اجیر باشد، نظیر آن در بیع نیز وجود دارد، مانند بیع در ذمّه؛ چون ذمّه قبل از تعلّق بیع، نه ملک است و نه مالیت دارد، ولی بعد از بیعِ کلّی در ذمّه مثل بیع یک تن گندم در ذمّه آن ذمّه مالیت پیدا کرده و ملک مشتری می شود. با این که قبل از فروش در ذمّه، نه ذمّه مالیت داشت و نه ملک بود؛(۱) چون قبل از معامله در حقیقت ذمّه

۱- إن قلت: چطور چیزی که هنوز ملک نشده می توان آن را فروخت، در حالی که «لابیع إلا فی ملک»؟ قلت: همین که بعد از عقد ملک شود و تملیک مشتری شود، کفایت در صحت بیع می کند و دلیلی وجود ندارد که حتماً قبل از عقد ملک بوده باشد.

ص: ۹۶

نیست، امّا از آن جایی که هر کسی مسلّط بر خودش است، با چنین تعهّدی و به ذمّه گرفتن تهیه ی مبیع، ذمّه اش مالیت پیدا می کند و ملک مشتری می شود(۱)، لذا مشتری می تواند ذمّه ی

۱- البته محقق اصفهانی معتقدند ذمّه قبل از وقوع بیع مالیت دارد، ولی ملک کسی نیست و با بیع به ملک مشتری درمی آید. ایشان در مواردی به این مضمون اشاره می کنند، از جمله: اصفهانی، محمد حسین کمپانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۰: قوله قدّس سرّه: (لأنّ ملکیه الکلیّ لا یکون إلّا مضافا إلی ذمه .. إلخ): معنی صیروره الکلیّ بالإضافه إلی ذمه متشخصا بها کما هو مورد البحث صیرورته حصه، فإنّ طبیعی المنّ من الحنطه کلیّ له حصص، منه الکلیّ منه فی ذمه زید و منه الکلیّ منه فی ذمه عمرو، لا أنّ هذا الکلیّ المضاف إلی ذمه زید عین المضاف إلی ذمه عمرو. ثم إنّ وجه اعتبار إضافته إلی ذمه من الذمم، لیس توقف مالیته علی الإضافه کما توهم، فإنّ المالیه تنتزع من الحنطه، سواء وجدت فی الخارج أو فی الذمه، بوجودها الاعتباری أم لا، بل الوجود و العدم بالنحوین المزبورین من عوارض الحنطه، التی هی فی ذاتها مما یمیل إلیه النوع و یرغب فیه. همان، ج ۳، ص۱۲: و العجب من شیخنا الأستاذ حیث ذکر فی هذا الموضع من تعلیقته المبارکه أنّ الوجه فی عدم جواز بیع المباحات قبل حیازتها لیس عدم الملکیه، بل عدم المالیه فإنّ بذل المال بإزائها سفه و أکل بالباطل، مع أنّه قد اعترف فی أول تعلیقته بأنّ المباحات کالکلی مال، و إن لم یکن ملکا و هو الصحیح، فإنّها فی حد ذاتها أموال بل من أعلاها و أغلاها، کما أنّ المانع لیس عنوان الأکل بالباطل، فإنّک قد عرفت أنّ أصل تملیکها بلا وجه، و إن کان بعنوان الهبه لا بعنوان المعاوضه.

ص: ۹۷

فروشنده را به دیگری بفروشد؛ یعنی ذمّه ی بایع به یک تن گندم را به مشتری دیگری در قبال فلان مقدار پول می فروشد و بعضی گفته اند حتّی به خود بایع هم می تواند بفروشد.(۱)

در اجاره هم این چنین است؛ همین که مسلمان حرّ می تواند آن عمل را انجام دهد در صحت اجاره کافی است، هرچند قبل از این که عقد محقق شود، نه مال بر آن صادق است و نه ملک، کما این که در اجاره، منافع مقدّره الوجود را نیز می توان اجاره داد (مثل اجاره دادن باغ در زمستان درحالی که هنوز برگ هایش سبز نشده تا منافعش استحصال شود) و همه آن را نهایت با برخی شروط صحیح می دانند.

پس این که در استدلال گفته شد عمل مسلم مال نیست، درست نیست. علاوه بر آن که فرضاً عمل مسلم مال نباشد، می گوییم به چه دلیل عمل مورد اجاره باید حتماً مال باشد؟! بلکه همین اندازه که مورد غرض عقلاء باشد و اجیر بتواند آن را به مستأجر تحویل دهد، در صحت اجاره کافی است.

سخن دیگری از محقق اصفهانی – قدس سره – در تعریف مال

محقق اصفهانی بعد از اثبات این که می توان عمل غیر موجود و منافع مقدّره الوجود را اجاره داد و بیع کلّیِ در ذمّه که بالفعل

۱- در این صورت قاعدتاً باید بگویند بایع بعد از خرید ذمّه ی خود، دوباره از ملکش خارج می شود! (امیرخانی)

ص: ۹۸

موجود نیست صحیح است، در تعریفی که برای مالیت بیان کرده بودند (که عقلاء به آن رغبت داشته باشند و ما اضافه کردیم ندرت هم باید داشته باشد) بازنگری می کنند؛ چون ظاهر آن تعریف این بود که باید چیزی بالفعل موجود باشد تا مالیت داشته و قابل فروش و اجاره باشد، در حالی که این جا ثابت کردند وجود خارجی مقوّم مالیت نیست.

ایشان می فرماید: باید بگوییم مقوّم مالیت، خودِ شیء بذاته و فی حدّ ذاته است؛ یعنی فلان عمل فی حدّ ذاته، فلان ماشین فی حدّ ذاته و ... مالیت دارد هرچند در ذمّه باشد، در حالی که اگر مقوّم مالیت وجود خارجی باشد، نمی توان بیع در ذمّه کرد؛ زیرا بیع «مبادله مالٍ بمالٍ» است.

بنابراین محقق اصفهانی مقوّم مالیت را حدّ ذات شیء (یعنی ماهیت صرف نظر از این که در خارج موجود است یا نه) می دانند، امّا از طرفی هم می بینند که ماهیت صرف نظر از وجود و فی حدّ ذاته که چیزی نیست و اثری بر آن مترتّب نیست و به حمل اوّلی لاموجوده و لامعدومه، لامحبوبه و لامبغوضه و به حمل شایع صناعی نیز ماهیت بما هی ماهیت نه محبوب است و نه مورد رغبت، پس چگونه می توان گفت: ذات ماهیت با صرف نظر از وجود، مالیت دارد؟! به همین خاطر می گویند باید نحو وجودی برای آن اعتبار کنیم؛ مثلاً در مورد منافع بگوییم منافع

ص: ۹۹

مقدّره الوجود و در مورد اعیان بگوییم اعیان فی الذمه تا مصحّح این باشد که طرفِ اعتبار ملك قرار بگیرد.

پس خلاصه ی کلام محقق اصفهانی در مقوّم مالیت این شد که وجود خارجی در مالیت تاثیری ندارد، بلکه نفس و ذات ماهیت است که مقوّم مالیت است، امّا به اعتبار تقدیر وجود آن یا به اعتبار أخذ آن در ذمّه.

بررسی کلام محقق اصفهانی – قدس سره –

مراد محقق اصفهانی - قدس سره - اگر آن چیزی باشد که در توضیح خواهد آمد و بعید نیست مرادشان همان باشد مورد قبول است، امّا اگر مردشان چیز دیگری باشد باید اصلاح شود و آن این که:

اشیاء با غمض عین از تحقّق آن در خارج، اصلاً مورد رغبت نیست. آن چه مورد رغبت عقلاء است، اشیاء به حمل شایع صناعی است؛ یعنی وجود خارجی اشیاء است که مورد رغبت قرار می گیرد؛ مثلًا اگر خوراکی می خواهد، مَرکبی می خواهد، ملبَسی می خواهد و ... آن را در خارج می خواهد و اصلاً وجود خارجی اشیاء است که می تواند ندرت و یا وفور داشته باشد، و إلا ماهیت بما هی هی حتّی اگر وجود برای آن تقدیر گرفته شود یا در ذمّه اخذ شود، نه مورد رغبت است و نه ندرت دارد؛ چون هر چیزی را می توان هزاران بار وجود برای آن در تقدیر گرفت یا در ذمّه اخذ کرد!

ص: ۱۰۰

بنـابراین بایـد بگوییم آن چه مـالیت دارد عین خـارجی است یـا آن چه که در طریق تحقّق در خارج است و بنا هست به نوعی لباس وجود بپوشـد. منافع مقـدّره الوجود یعنی منافعی که وجود خارجی آن مفروض بوده و ماهیتی است که به حسب طبع عینیت پیدا می کند. اعیان در ذمّه هم یعنی اعیانی که بایع متعهّد می شود آن را در خارج تحویل دهد.

پس آن چه مقوّم مـالیت است، اشـیاء و اعمالی است که در خارج بالفعل موجود است یا در طریق تحقّق در خارج است و به حسـب طبع تحقّق پیـدا می کند، مانند منافعی که در طبیعت قهراً محقّق می شود یا اعیانی که فردِ دارای ذمّه به خاطر تعهّدی که داده محقّق خواهد کرد.

بنابراین اگر مراد محقق اصـفهانی این باشـد و بعیـد نیست که در حاقّ ذهنشان این باشـد(۱) فبهـا و نعمت، امّـا اگر مراد چیز دیگری باشد باید تصحیح شود.

وجه چهارم: عدم احترام عمل واجب

اشاره

این وجه را مرحوم شیخ در مکاسب ذکر کرده و فرموده اند:

فإن كان العمل واجباً عينياً تعيينياً لم يجز أخذ الأُجره؛ لأنّ أخذ الأُجره عليه مع كونه واجباً مقهوراً من

۱- کلمات محقق اصـفهانی در عین سـلاست و روانی، در پاره ای موارد قاصـر از آن است که مراد اصلی ایشان را به خواننده منتقل کند.

ص: ۱۰۱

قبل الشارع علی فعله، أکل للمال بالباطل؛ لأنّ عمله هذا لا یکون محترماً؛ لأنّ استیفاءه منه لا یتوقّف علی طیب نفسه؛ لأنّه یقهر علیه مع عدم طیب النفس و الامتناع.(۱)

مرحوم شیخ در این جا چند وجه را مترتّباً ذکر کرده، ولی محقق اصفهانی بیشتر روی نکته ی سقوط احترام به جهت مقهوریت تمرکز کرده اند و در کتاب الاجاره عبارات دیگر مرحوم شیخ که مفید وجه دیگر است را نیاورده و در رساله ی اخذ اجرت بر واجبات هم گرچه آن را ذکر کرده ولی اعتنایی به آن نکرده اند.

عبارت محقق اصفهانی در مورد این وجه مرحوم شیخ این چنین است:

عمل المسلم مال لکنه غیر محترم لکون العامل مقهورا علیه من دون دخل اذنه و رضاه، فالإیجاب مسقط لاعتبار اذنه و رضاه المقوّمین لاحترام المال.(۲)

یعنی عمل مسلم گرچه مالیت دارد، ولی در ما نحن فیه چون عامل مقهورٌ علیه است و اذن و رضایت او در عمل ساقط شده (در حالی که اذن و رضای عامل، مقوّم احترام مالیت عمل است) پس عملش احترام ندارد و نمی تواند بر آن اخذ اجرت کند؛ زیرا عملی که حرمت نداشته باشد ارزشی که بتوان با آن مبادله کرد ندارد.

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۳۵.

۲- الإجاره (للأصفهانی)، ص۱۹۶.

ص: ۱۰۲

نقد وجه چهارم

اشاره

مرحوم شیخ در این وجه فرمودند: عمل مسلم گرچه مالیت دارد، ولی ایجاب عمل باعث اسقاط احترام عمل می شود؛ چون عامل بر انجام عمل مقهور است. خدمت ایشان می گوییم: احترام مال مسلم دو اثر و دو ویژگی می توانـد داشته باشد؛ اثر تکلیفی و اثر وضعی.

اثر تکلیفی آن است که برای کسی جایز نیست مسلم را بر انجام عملی مجبور کند یا مانع انجام او شود. اثر وضعی آن است که اگر کسی آن را استیفاء کرد، باید بهای آن را بپردازد و اگر هم هدر داد و اتلاف کرد ضامن است.

حال خدمت مرحوم شیخ عرض می کنیم: مرادتان از این که ایجاب فعل، مسقط احترام عمل است چیست؟ آیا مسقط اثر وضعی است یا تکلیفی؟ اگر مقصود این باشد که چون عمل واجب شده، مسقط احترام تکلیفی است، می گوییم این احترام فقط نسبت به کسی که واجب کرده (خداوند متعال) ساقط می شود و مکلّف چه رضایت داشته باشد و چه نداشته باشد باید آن را انجام دهد، ولی نسبت به دیگران، احترام عمل محفوظ است و نمی توانند او را مجبور به عمل کنند. و این نظیر آن است که اگر دو نفر بر انجام عملی با هم قرارداد اجاره بستند، بر اجیر واجب می شود آن عمل را انجام دهد، امّا این باعث نمی شود عمل

ص: ۱۰۳

نسبت به دیگران احترامی نداشته باشد و بتوانند او را مجبور به انجام عمل کنند، بلکه فقط نسبت به مستأجر احترام ندارد و می تواند او را مجبور به انجام عمل کند. پس احترام نسبی است.

در ما نحن فیه هم عملِ واجب، نسبت به خداوند متعال که حقّ ایجاب دارد احترامی ندارد و مکلّف باید آن را انجام دهد، امّا نسبت به دیگران احترام عمل محفوظ است و نمی توانند او را مجبور به عمل کنند، مگر این که خداوند متعال که مالك الملوك و مالك همه است به دیگران چنین اذنی دهد که مثلاً ـ از باب امر به معروف و نهی از منکر آن هم با وجود شرایطش او را مجبور کنند که حقّ الله را انجام دهد، امّا از جهت خودشان چنین حقّی ندارند.

پس صِرف وجوب عمل، مسقط احترام عمل نیست، لذا اگر عقد اجاره بر آن عمل از جهات دیگر صحیح باشد و اجیر تخلف کند مستأجر می توانـد در دادگاه، علیه اجیر اقامه ی دعوا کنـد و قاضـی اجیر را به خاطر دعوای مستأجر، مجبور به انجام عمل کنـد، امّا دیگران که بـا او عقـد اجاره نبسته انـد چنین حقّی ندارنـد. بنابراین احترام عمل واجب، فقط در رابطه با خداونـد متعال ساقط است، ولی نسبت به دیگران باقی می باشـد. و این نظیر آن است که اگر کسـی دیگری را بکشـد، ولیّ میت حقّ قصاص دارد، امّا دیگران چنین حقّی ندارند و اگر او را بکشند حتّی قصاص هم می شوند.

ص: ۱۰۴

و امّا از حیث حرمت وضعی (که اگر کسی استیفاء کرد باید عوضش را بدهد و اگر تفویت کرد ضامن است) نیز خدمت جناب شیخ عرض می کنیم:

از کجا می فرمایید وقتی عمل واجب شد، حرمت وضعی ساقط می شود؟! این اوّل کلام است که آیا می تواند متعلّق اجاره قرار بگیرد و اگر کسی استیفاء کرد باید عوضش را پرداخت کند یا خیر؟ نفس مدّعا را نمی توانید به عنوان دلیل استفاده کنید.

پس این که مرحوم شیخ فرمودند گرچه عمل مسلم مالیت دارد، ولی بعد از ایجاب عمل، حرمت آن به خاطر مقهور بودنش ساقط می شود، درست نیست. حرمت عمل فقط نسبت به قاهر (خداوند متعال) ساقط می شود، امّا نسبت به دیگران نه وضعاً و نه تکلیفاً ساقط نمی شود.

نقد محقق اصفهانی – قدس سره – بر وجه چهارم (وجه مرحوم شیخ)

محقق اصفهانی - قدس سره - در نقد کلام شیخ مطالبی را بیان می کنند که گرچه اصل آن مطالب چندان مهم نیست، ولی قلم مبارکشان در ضمن آن، مطالبی را افاضه کرده که ندیدم کس دیگری غیر از ایشان متعرض آن شده باشد، إلا یکی از معاصرین آن هم در بعض تعابیر که به احتمال قوی از ایشان اخذ کرده است.

محقق اصفهانی - قدس سره - نیز در نقد کلام مرحوم شیخ می فرماید: حرمت مال دو جنبه دارد؛ جنبه ی تکلیفی و جنبه ی وضعی، امّا تحلیل و تفسیر ایشان با ما تفاوت دارد. ایشان می فرماید: حرمت

ص: ۱۰۵

تکلیفی مال (که کسی نمی تواند بدون اذن و رضایت مالک در مالش تصرّف کند یا در مورد انجام عملی نمی تواند او را مجبور کرده یا مانع شود) منشأش اضافه ی مال و عمل به مسلم است؛ یعنی چون عمل مسلم است حرمت دارد و کسی نمی تواند مزاحم او شود.(۱)

۱- همان، ص۱۹۷: و یندفع الوجه الثانی المشترک مع الوجه الأول فی سقوط الاحترام بالإیجاب بما مرّ مرارا من أن لمال المسلم حیثیتین من الاحترام: إحداهما: حیثیه إضافته إلی المسلم، و هذه الحیثیه یقتضی احترامها أن لا یتصرف أحد فیه بغیر اذنه و رضاه و له السلطان علی ماله و لیس لأحد مزاحمته فی سلطانه، و هی الثابته بقوله - علیه السلام - : «لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه» و بقوله - علیه السلام - : «لا یحل مال امرئ إلا عن طیب نفسه». ثانیتهما: حیثیه مالیته و مقتضی حرمتها أن لا یذهب هدرا و بلا تدارک فلا یجوز أن یعامل مع مال المسلم معامله الخمر و الخنزیر مما لا مالیه له شرعا و لا یتدارک بشیء أصلا. و من الواضح أن الإیجاب و اللابدیه و المقهوریه و سقوط اذنه و رضاه کلها موجبه لسقوط احترام العمل من الحیثیه الأولی دون الحیثیه الثانیه، فإن کل تلک الأمور أجنبیه عن هذه الحیثیه من الاحترام، و لذا جاز أکل مال الغیر فی المخمصه من دون اذنه مع بقاء المال علی حاله من احترامه، و لذا یضمن قیمته بلا اشکال، مضافا الی أن هدر المال غیر هدر المالیه کما فی مال الکافر الحربی، فإنه ساقط الاحترام من الجهتین، فیجوز أخذه منه و تملکه بغیر عوض بدون اذنه، و مع ذلک فهو مال و مملوک للحربی، و لذا یجوز إیقاع المعامله علیه و استیجاره علی عمله، و ما یضر بالإجاره کما یضر بالبیع هدر المالیه کالخمر و الخنزیر، فإنه المنافی لجعل الثمن فی قباله و لأخذ الأجره علیه لا هدر المال. فتدبر جیدا.

ص: ۱۰۶

امّا حرمت وضعی مال (که اگر کسی استیفاء کرد باید عوض آن را پرداخت کند و اگر اتلاف کرد ضامن است) منشأ آن، اضافه ی مال به مسلم نیست، بلکه قائم به نفس مال است. نفس مال چنین خصوصیتی دارد که هر کس تلف کرد ضامن است و اگر استیفاء کرد باید عوضش را پرداخت کند؛ چه مال، مال مسلم باشد و چه مال کافر و حتّی کافر حربی.

مال کافر حربی هم حرمت وضعی دارد؛ یعنی اگر کسی استیفاء کرد باید عوضش را بدهد و اگر اتلاف کرد ضامن است هرچند نسبت به مسلمان استثناء شده؛ به این معنا که اگر مسلمانی مال کافر حربی را استیفاء کرد لازم نیست عوضش را بدهد و اگر اتلاف کرد ضامن نیست به خلاف مثل خمر و خنزیر که هرچند عقلاءاً مالیت دارد، ولی شرعاً مالیت ندارد و به اصطلاح هدر المالیه است.

بنابراین محقق اصفهانی – قدس سره – می فرماید: احترام مال مسلم دو

ص: ۱۰۷

حیثیت دارد: یکی به خاطر اضافه ی مال به مسلم است که به مقتضای آن کسی حق ندارد بدون اذن و رضایت او در آن تصرّف کند؛ زیرا در روایت می فرماید: «لَا یَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ یَتَصَرَّفَ فِی مَالِ غَیْرِهِ بِغَیْرِ إِذْنِهِ»(۱) و «لَا یَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسِهِ».(۲)

حیثیت دیگر احترام مال، مِن حیث نفسه و بما هو مالٌ است که به مقتضای آن اگر کسی استیفاء یا اتلاف کرد باید تدارک کند و به عبارت دیگر با آن مال، معامله ی مثل خنزیر و خمر نمی شود که مالیتش هدر است، بلکه مالیت مال محفوظ است.(۳)

۱- وسائل الشیعه، ج ۹، کتاب الخمس، أبواب الانفال و ما یختص بالامام، باب۳، ح۷، ص ۵۴۰ و کمال الدین، ج۲، ص ۵۲۰: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی إِکْمَالِ الدِّینِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السِّنَانِیِ وَ عَلِیِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقِ وَ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبِ وَ عَلِیِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ جَمِیعاً عَنْ أَبِی الْحُسَیْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِیِّ قَالَ: کَانَ فِیمَا وَرَدَ عَلَیَّ [مِنَ] الشَّیْخِ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِیِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِی جَوَابِ مَسَائِلِی إِلَی صَاحِبِ الدَّارِ - علیه السلام - : وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ یَسْتَحِلُّ مَا فِی یَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ یَتَصَرَّفُ فِیهِ تَصَرُّفَهُ فِی مَالِهِ مِنْ غَیْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِکَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ فَقَدْ قَالَ النَّبِیُّ - صلی الله علیه و آله و سلم - : الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِی مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَی لِسَانِی وَ لِسَانِ کُلِّ نَبِیٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمَنَا کَانَ مِنْ جُمْلَهِ الظَّالِمِینَ لَنَا وَ کَانَتْ لَعْنَهُ اللَّهِ عَلَیْهِ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَ (أَلا لَعْنَهُ اللَّهِ عَلَی الظَّالِمِینَ) إِلَی أَنْ قَالَ: وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضِّیَاعِ الَّتِی لِنَاحِیَتِنَا هَلْ یَجُوزُ الْقِیَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءُ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفُ مَا یَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَی النَّاحِیَهِ احْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَیْکُمْ فَلَا یَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ یَتَصَرَّفَ فِی مَالِ غَیْرِهِ بِغَیْرِ إِذْنِهِ فَکَیْفَ یَحِلُّ ذَلِکَ فِی مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَیْئاً مِنْ ذَلِکَ لِغَیْرِ أَمْرِنَا فَقَدِ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حَرُمَ عَلَیْهِ وَ مَنْ أَکَلَ مِنْ مَالِنَا شَیْئاً فَإِنَّمَا یَأْکُلُ فِی بَطْنِهِ نَاراً وَ سَیَصْلَی سَعِیراً.

۲- همان، ج ۵، تتمه کتاب الصلاه، أبواب مکان المصلی، باب۳، ح۱، ص ۱۲۰ و من لا یحضره الفقیه، ج۴، ص۹۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرْعَهَ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - فِی حَدِیثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - قَالَ: مَنْ کَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَهٌ فَلْیُؤَدِّهَا إِلَی مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَیْهَا فَإِنَّهُ لَا یَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسِهِ.

۳- . الإجاره (للأصفهانی)، ص۱۹۸: أن لمال المسلم حیثیتین من الاحترام: إحداهما: حیثیه إضافته إلی المسلم، و هذه الحیثیه یقتضی احترامها أن لا یتصرف أحد فیه بغیر اذنه و رضاه و له السلطان علی ماله و لیس لأحد مزاحمته فی سلطانه، و هی الثابته بقوله - علیه السلام - : «لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه». و بقوله - علیه السلام - : «لا یحل مال امرئ إلا عن طیب نفسه». ثانیتهما: حیثیه مالیته، و مقتضی حرمتها أن لا یذهب هدرا و بلا تدارک، فلا یجوز أن یعامل مع مال المسلم معامله الخمر و الخنزیر مما لا مالیه له شرعا و لا یتدارک بشی ء أصلا.

ص: ۱۰۸

محقق اصفهانی بعد از تبیین این دو حیثیت می فرماید: ایجاب از قِبَل شارع، حیثیت اوّل احترام مال مسلم را مورد هدف قرار داده و از بین می برد؛ یعنی اذن و رضایت عامل در عمل ساقط می شود و مجبور است آن عمل را انجام دهد، امّا حیثیت دوم احترام به قوّت خود باقی است؛ یعنی با آن معامله ی خمر و خنزیر نمی شود.

شاهدش این است که اگر کسی در مخمصه ای گرفتار شد در حالی که هیچ چیزی غیر از مال غیر در اختیارش نیست، در چنین جایی گفته اند جایز است از مال غیر استفاده کند. این که در چنین جایی می تواند از مال غیر استفاده کند، حیثیت اوّل احترام مال مسلم و جهت حرمت تکلیفی را رفع می کند، امّا حیثیت دوم احترام مال به قوّت خود باقی است، به همین جهت است که گفته اند از لحاظ وضعی ضامن است، هرچند مرتکب حرامی نشده است.

در ما نحن فیه هم این چنین است؛ یعنی با واجب شدن عمل، حیثیت اوّل احترام از بین می رود؛ چون مکلّف مقهور بر عمل شده، اذن و رضایتش در انجام عمل ساقط می شود. امّا حیثیت دوم که مربوط به عمل بما هو مالٌ است باقی می باشد، و از آن

ص: ۱۰۹

جایی که وجود حیثیت اوّل در صحت اجاره شرط نیست، پس فقدان آن خللی به صحت اجاره وارد نمی کند.

محقق اصفهانی سپس می فرماید: حتّی اگر مالی احترام وضعی هم نداشته باشد، به این معنا که بتوان بدون پرداخت عوض آن را استیفاء کرد و اگر اتلاف کرد ضامن نیست، باز عقد اجاره بر آن مادامی که هدر مالیت نشده باشد صحیح است. به عنوان مثال، مال و عمل کافر حربی در رابطه با مسلمان، مسلوب الاحترام از دو جهت تکلیفی و وضعی است؛ یعنی مسلمان می تواند بدون پرداخت عوض آن را تملّک کند و اگر اتلاف کرد ضامن نیست، با این حال ایقاع معامله بر مال و عمل کافر حربی صحیح است، در حالی که اگر مال کافر حربی از حیث مالیت هدر بود و مالیت نداشت، معامله ی با او صحیح نبود؛ چون اصلاً چیزی ندارد که در مقابل بدهد. پس این که می توان کافر حربی را اجیر کرد و اموالش را خرید، آیت آن است که مالیت اموالش هدر نیست، هرچند از لحاظ تکلیفی و وضعی حرمت ندارد؛ یعنی مسلمان می تواند بدون رضایت، اموال کافر حربی را تصاحب کند و در صورت اتلاف نیز ضامن نیست.

پس در حقیقت آن چیزی که ضربه به صحت معامله (بیع، اجاره و ...) می زند، هدر مالیت است (مانند آن چه در مورد خمر و خنزیر هست)؛ نه هدر مال.

بنابراین چون در ما نحن فیه ایجاب عمل، مُسقط مالیت عمل

ص: ۱۱۰

نیست، اجاره بر آن صحیح است و اگر از این هم غمض عین کنیم می گوییم: احترام مال دو حیثیت دارد؛ ایجاب عمل مسقط حرمت تکلیفی است، امّا حرمت وضعی عمل ساقط نمی شود؛ یعنی در مقابل استیفاء آن باید به اجیر عوض پرداخت کند و اگر اتلاف کرد ضامن است.

بررسی کلام محقق اصفهانی – قدس سره –

۱. محقق اصفهانی فرمود: احترام مال دو حیثیت دارد؛ یک حیث تکلیفی است که منشأ آن اضافه ی مال به مسلم است و حیث دیگر، حیثیت وضعی است که منشأ آن اضافه ی مال به مسلم نیست، بلکه خاصیت مال بما هو مالٌ است.

ما نیز گفتیم احترام مال دو حیثیت دارد؛ تکلیفی و وضعی، امّا از آن جایی که مراد از احترام، احترام شرعی است؛ نه صِرف احترام عقلایی و عرفیِ بدون امضای شارع، پس هر دو حیثیت، مستفاد از شرع است.

لفظ احترام یا مضمون آن، در روایات معتبره از جمله در موثقه ی سماعه آمده است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ:

أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ فَاعْقِلُوهُ عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ: أَيُ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْيَوْمُ قَالَ: فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الشَّهْرُ قَالَ: فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً؟ قَالُوا: هَذَا الْبَلَدُ قَالَ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ. أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟ قَالُوا: نَعَمْ قَالَ: اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً.(۱)

سماعه بن مهران از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که حضرت فرمودند: رسول گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - در حجّه الوداع پس از انجام مناسک در منی ایستادند و فرمودند: ای مردم! آن چه را که می گویم بشنوید و آن را درست دریابید. من نمی دانم، شاید بعد از امسال شما را دیگر در چنین مکانی ملاقات نکنم. سپس فرمودند: کدام روز [از سایر روزها] حرمتش بیشتر است؟ گفتند: همین روز [روز عید قربان]. فرمودند: کدام ماه حرمت و احترامش بیشتر است؟ گفتند: همین ماه [ذی

۱- الکافی، ج ۷، ص ۲۷۴.

ص: ۱۱۲

الحجه]، فرمودنـد: کـدام سـرزمین حرمتش بیشتر است؟ گفتند: همین شـهر [مکّه]. حضـرت فرمودند: همانا خون هایتان و اموالتان بر شما حرام [محترم] است هماننـد احترام این روز در این ماه در این سـرزمین، تا روزی که او را [خداونـد متعال را] ملاقات کنیـد و از اعمالتان سؤال کند. [سـپس حضـرت فرمودند] آیا مطلب را رساندم؟ گفتند: بله. حضرت فرمودند: بار الها تو شاهد باش [این مطلب را به مردم می گویم] آگاه باشـید هر کس امانتی نزدش هست آن را به کسی که او را امین قرار داده باز گرداند؛ همانا حلال نیست [ریختن] خون مسلمان و از بین بردن اموال او مگر با رضایتش. پس به خودتان ستم نکنید و پس از من به کفر باز نگردید.

ایـن کـه مراد حضـرت از حرمت در این روایت، حرمت تکلیفی است یـا حرمت وضـعی، چیزی بیـان نشـده و به ارتکـاز خـود مردم گذاشـته شده که چه حرمتی نسـبت به اموال، تلقّی می کنند. قدر متیقن، حرمت تصـرّف بدون اذن است، کما این که از ذیل روایت هم حرمت تکلیفی استفاده می شود؛ آن جا که می فرمایند: «فَإِنَّهُ لَا یَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا(۱) بِطِیبَهِ نَفْسِهِ» که حلّیت در این جا، ظهور در حلّیت تکلیفیه دارد.

پس، از این روایت حرمت تکلیفی مال مسلمان استفاده می شود و از روایات دیگر می توانیم حرمت وضعی را استفاده

۱- «اِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسِهِ» فقط قید «مَالُهُ» است.

ص: ۱۱۳

کنیم. تمام ادلّه ای که مستند برای ضمان است که اگر کسی مال دیگری را تلف کرد ضامن است، می تواند دالّ بر حرمت وضعی مال مسلم باشد، از جمله روایت «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّى»(۱). هرچند این روایت از لحاظ سند ناتمام است چون ناقل آن سمره بن جندب از پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - می باشد ولی عند الاصحاب تلقّی به قبول شده و طبق آن عمل کرده اند. مرحوم امام - قدس سره - نیز می فرماید: آن قدر مضمون این روایت عالی است که از دهان افرادی مثل (سمره بن جندب) نمی تواند صادر شده باشد.(۲)

۱- عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۳، ص۲۵۱: وَ رَوَى سَمُرَةُ عَنْهُ - صلی الله علیه و آله و سلم - أَنَّهُ قَالَ: عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّىَ.

۲- امام خمینی، سید روح اللّه موسوی، کتاب البیع، ج ۱، ص۳۷۲: و یدلّ علی الضمان النبویّ المشهور علی الید ما أخذت حتّی تؤدّیه و قد اشتهر بین متأخّری المتأخّرین جبر سنده بعمل قدماء الأصحاب و هو مشکل؛ لأنّ الظاهر من السیّد علم الهدی و شیخ الطائفه و السیّد ابن زهره - قدس سرهم - هو إیراده روایه و احتجاجاً علی العامّه، لا استناداً إلیه للحکم ... فالبناء علی الاعتماد علیه مشکل، و ترک العمل به مع جزم ابن إدریس بصدوره عن رسول اللّه - صلی الله علیه و آله و سلم - مع طریقته فی العمل بالأخبار، و إن أمکن أن یکون ذلک باجتهاد منه، و قیام قرائن عنده ربّما لا تفیدنا علماً و لا عملًا، و اختلاف عبارات الحدیث؛ بحیث ربّما یکشف عن تکرّره و تظافره، و اعتماد محقّقی أصحابنا من بعد ابن إدریس إلی عصرنا، مع تورّعهم و التفاتهم إلی ضعفه و لا بدّ من الجبر فی مثله، و هو لا یمکن إلّا باعتماد قدماء الأصحاب علیه، و لعلّه شهاده منهم علی اتکال الأصحاب علیه مشکل آخر. و لعلّ من مجموع ذلک، و من اشتهاره بین العامّه قدیماً، علی ما یظهر من علم الهدی و من إتقان متنه و فصاحته بما یورث قوّه الاحتمال بأنّه من کلمات رسول اللّه - صلی الله علیه و آله و سلم - لا سمره بن جندب و أشباهه، ربّما یحصل الوثوق بصدوره، و لعلّ بناء العقلاء علی مثله مع تلک الشواهد لا یقصر عن العمل بخبر الثقه.

ص: ۱۱۴

در روایت دیگری می فرماید: «لَا يَبْطُلُ حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ»(۱) که به طریق أولی دلالت می کند مال مسلمان باطل نمی شود.

به هر حال روایات کثیری(۲) این مضامین را بیان می کند که از

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۹، کتاب القصاص، أبواب القصاص فی النفس، باب ۳۵، ح ۱، ص ۸۹ و الکافی، ج ۷، ص ۳۰۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - علیهما السلام - عَنْ أَعْمَى فَقَأَ عَيْنَ صَحِيحٍ؟ فَقَالَ: إِنَّ عَمْدَ الْأَعْمَى مِثْلُ الْخَطَإِ هَذَا فِيهِ الدِّيَةُ فِي مَالِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ فَالدِّيَةُ عَلَى الْإِمَامِ وَ لَا يَبْطُلُ حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ. وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ وَ كَذَا الصَّدُوقُ أَقُولُ: وَ يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ فِي الْعَاقِلَةِ.

۲- از جمله می توان به این روایات اشاره کرد: الکافی، ج ۱۴، ص ۴۸۰: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - : مَنْ أَضَرَّ بِشَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ، فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ. وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، أبواب مقدمات الطواف، باب ۲۸، ص ۲۶۰ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۱: وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ] عَنِ ابْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: سَأَلْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ - علیه السلام - عَنْ رَجُلٍ وَجَدَ دِينَاراً فِي الْحَرَمِ فَأَخَذَهُ قَالَ: بِئْسَ مَا صَنَعَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُ قُلْتُ: ابْتُلِيَ بِذَلِكَ قَالَ: يُعَرِّفُهُ قُلْتُ: فَإِنَّهُ قَدْ عَرَّفَهُ فَلَمْ يَجِدْ لَهُ بَاغِياً قَالَ: يَرْجِعُ إِلَى بَلَدِهِ فَيَتَصَدَّقُ بِهِ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهُ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ.

ص: ۱۱۵

مجموع آن اطمینان به قاعده کلیه ی «مَن اَتلَفَ مَالَ الغَیرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» پیدا می شود. علاوه بر آن که سیره ی غیر مردوعه، بلکه ممضاه هم آن را تأیید می کند.

پس حرمت تکلیفی و وضعی، هر دو از شرع استفاده می شود و این که محقق اصفهانی فرمودند حرمت وضعی مال مسلم مِن حیث هو مالٌ است و ربطی به اضافه ی به مسلمان ندارد، درست نیست؛ چون شارع این حرمت وضعی را برای مال مسلم قرار داده؛ نه برای مال بما هو مال. به همین خاطر است که خود محقق اصفهانی هم فرمودند: اگر کسی بخواهد مال مسلمانی را مجاناً استیفاء کند جایز نیست؛ یعنی مال را به مسلمان اضافه می کنند، در حالی که اگر حرمت وضعی برای مال بما هو مالٌ باشد، دیگر لازم نبود «مال المسلم» بفرمایند: «لا یجوز أن یعامل مع مال المسلم معامله الخمر و الخنزیر».(۱)

بنابراین بیان ایشان در اثبات این که وجوب عمل، حرمت تکلیفی را ساقط می کند؛ نه حرمت وضعی (چون حرمت وضعی منشأش شرع نیست بلکه مال بما هو مال است) تمام نیست؛ چون

۱- البته می توان گفت چون موضوع درباره ی مال مسلم است، این طور فرموده است و مسلم خصوصیتی ندارد؛ زیرا فرمودند احترام مال مسلم دو حیثیت دارد. (امیرخانی)

ص: ۱۱۶

همان طور که بیان کردیم مراد، حرمت شرعی است و هر دو حرمت را شرع برای مال مسلم قرار داده؛ نه برای مال بما هو مال.

۲. محقق اصفهانی - قدس سره - فرمودند: آن چه که به صحت معامله (بیع، اجاره و ...) ضربه می زند، هدر مالیت است؛ نه هدر مال، لذا کافر حربی با این که مالش از حیث وضعی و تکلیفی هدر است، ولی معامله با او صحیح است.

خدمت این محقق بزرگوار عرض می کنیم: تفاوت مال با مالیت، نظیر تفاوت مصدر و اسم مصدر است که ذاتاً یکی هستند و اعتباراً تفاوت دارند، البته بنا بر بساطت مشتق و إسراء آن به مشتق اصولی. و بنا به عدم بساطت مشتق، حداقلّ در مثل مال(۱) و مالیت، باز تفاوت جوهری بین این دو نیست؛ زیرا مالیت، عنوانی انتزاعی است که از مال بما هو مالٌ انتزاع می شود و بنابراین حکم مال و مالیت قابل تفکیک نمی باشد(۲) و در نتیجه

۱- لفظ مال اگر براساس معیارهای صرفی هم مشتق نباشد، مشتق اصولی می باشد؛ زیرا مفهومی است که بر ذات جاری می شود و می توانیم بگوییم الذهب مالٌ.

۲- به عبارت دیگر اگر هدر مال از طرف شارع مطلق باشد یعنی نسبت به همه هدر مال شده باشد پس در واقع هدر مالیت نیز شده است. معنا ندارد بگوییم مالی نسبت به همه حرمت وضعی و تکلیفی ندارد ولی مالیت دارد. و اگر هدر مال نسبی باشد باز می گوییم نسبت به همان کسانی که هدر مال شده، هدر مالیت نیز شده است. إن قلت: اموال کافر حربی هدر مال شده و حرمت وضعی و تکلیفی ندارد، ولی هدر مالیت نشده به همین خاطر معامله با آنان جایز است. قلت: اموال کافر حربی که نسبت به مسلمان فقط هدر مال شده، هدر مالیت هم شده است، امّا این که چرا با این حال معامله با آنان جایز است به خاطر آن است که مالیت اموال کافر حربی مطلقاً هدر نشده است؛ یعنی نسبت به مسلمانی که در مقام خرید و فروش و نظیر آن می باشد، هدر مالیت نشده است تا آثار خرید و فروش مترتّب شود. إن قلت: اگر این طور باشد پس فروش خمر و خنزیر به کفّار حربی هم جایز خواهد بود. قلت: مقدار هدر بودن مال و مالیت، تابع دلیل است و براساس دلیلی، خمر و خنزیر حتّی در مقام معامله، در رابطه با مسلمان هدر مالیت شده است.

ص: ۱۱۷

همان طور که هدر مال می تواند نسبی باشد؛ مثلاً از حیث حرمت تکلیفی هدر باشد ولی از لحاظ وضعی حرمت داشته باشد، هدر مالیت هم می تواند نسبی باشد؛ یعنی نسبت به بعضی مالیت نداشته و نسبت به بعضی دیگر مالیت داشته باشد، کما این که خمر و خنزیر هم این چنین است؛ نسبت به مسلمانان مالیت ندارد امّا نسبت به کافر ذمّیِ متستر مالیت دارد. لذا اگر کافر ذمّیِ دیگری آن را تلف کند و ما برای آن ها قضاوت کنیم، می گوییم ضامن است و حتّی اگر مسلمانی آن را تلف کند، بنا بر اصحّ ضامن است و مستند آن این روایت است که می فرماید:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ - علیهما السلام - فِی حَدِیثٍ أَنَّ عَلِیّاً - علیه السلام - ضَمَّنَ رَجُلًا أَصَابَ خِنْزِیراً لِنَصْرَانِیٍّ.

ص: ۱۱۸

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا وَ زَادَ قِيمَتَهُ.(۱)

این روایت را جناب شیخ طوسی - قدس سره - از احمد بن محمد نقل می کند که یا احمد بن محمد بن عیسی است یا احمد بن محمد بن خالد که سند شیخ به هر دو تمام است.(۲) احمد بن محمد هم

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۹، کتاب الدیات، أبواب موجبات الضمان، باب۲۶، ح۲، ص۲۶۲ و تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص۲۲۴.

۲- مرحوم شیخ به احمد بن محمد بن عیسی دو طریق ارائه می دهد؛ طریق اول از محمد بن علی بن محبوب است که این طریق به خاطر احمد بن محمد بن یحیی که عالم و عالم زاده است ولی توثیقی ندارد، ناتمام است. طریق دیگر مرحوم شیخ از جناب کلینی است که این طریق تمام است، هرچند که این طریق هم به خاطر این که به صورت «و من جمله» می باشد، نمی تواند شامل همه ی روایات شود، ولی با ضمّ اسانید شیخ در الفهرست، اطمینان به صحت سند شیخ به روایات احمد بن محمد بن عیسی حاصل می شود: □ تهذیب الأحکام، المشیخه، ص۷۲: و من جمله ما ذکرته عن احمد بن محمد بن عیسی ما رویته بهذا الاسناد [فقد اخبرنی به الحسین بن عبید اللّه عن احمد بن محمد بن یحیی العطار عن ابیه محمد بن یحیی] عن محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن محمد. □ همان، ص۴۲: و من جمله ما ذکرته عن احمد بن محمد بن عیسی ما رویته بهذه الاسانید* عن محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی. □ الفهرست، ص۲۵: أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته عده من أصحابنا منهم الحسین بن عبید الله و ابن أبی جید عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار عن أبیه و سعد بن عبد الله عنه. و أخبرنا عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن أبیه عن محمد بن الحسن الصفار و سعد جمیعا عن أحمد بن محمد بن عیسی. هم چنین شیخ طوسی به احمد بن محمد بن خالد، چند طریق ذکر می کند که حداقل دو طریق آن تمام است: □ تهذیب الأحکام، المشیخه، ص۴۴: و من جمله ما ذکرته عن احمد بن محمد بن خالد ما رویته بهذه الاسانید* عن محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد. □ همان، ص۸۵: و ما ذکرته عن احمد بن ابی عبد اللّه البرقی فقد اخبرنی به الشیخ ابو عبد اللّه عن ابی الحسن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن ابیه عن سعد بن عبد اللّه عنه. و اخبرنی أیضا الشیخ عن ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن ابیه و محمد بن الحسن بن الولید عن سعد بن عبد اللّه و الحسین عن احمد بن ابی عبد اللّه. و اخبرنی به أیضا الحسین بن عبید اللّه عن احمد بن محمد الزراری عن علی بن الحسین السعدآبادی عن احمد بن ابی عبد اللّه. * فما ذکرناه فی هذا الکتاب عن محمد بن یعقوب الکلینی رحمه اللّه فقد اخبرنا به الشیخ ابو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان رحمه اللّه عن ابی القاسم جعفر ابن محمد بن قولویه رحمه اللّه عن محمد بن یعقوب رحمه اللّه. و اخبرنا به أیضا الحسین بن عبید اللّه عن ابی غالب احمد بن محمد الزراری و ابی محمد هارون بن موسی التلعکبری و ابی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه. و ابی عبد اللّه احمد ابن ابی رافع الصیمری و أبی المفضل الشیبانی و غیرهم کلهم عن محمد بن یعقوب الکلینی. و اخبرنا به أیضا احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن احمد بن ابی رافع و ابی الحسین عبد الکریم بن عبد اللّه بن نصر البزاز بتنیس و بغداد عن ابی جعفر محمد ابن یعقوب الکلینی جمیع مصنفاته و احادیثه سماعا و اجازه. (احمدی)

ص: ۱۱۹

ص: ۱۲۰

از محمـد بن یحیی نقـل می کنـد که ثقه است و ایشـان هم از غیـاث بن ابراهیم نقل می کنـد که علی الاصـح ثقه است.(۱) بنابراین روایت از لحاظ سند تمام است.

مراد حضرت از «رَجُلًا» ظاهراً رجلِ مسلم است، و إلا اگر آن رجل هم نصرانی بود چنین تعبیری مناسب نبود.

پس در حقیقت چه بگوییم هدر مال و چه بگوییم هدر مالیت، فرقی نمی کند و باید ببینیم آیا شارع چیزی را مطلقاً هدر مالیت داده تا کسـی نتواند مالک آن شود و در صورت اتلاف ضمان نداشته باشد مانند بعضی کتب ضالّه یا این که نسبت به بعضی هدر مالیت داده و نسبت به بعضی دیگر مالیت دارد؟

پس این که محقق اصـفهانی فرمودنـد: جواز معـامله با کافر حربی و صـحت آن، علامت آن است که اموال کافر حربی هـدر مالیت نشـده و معامله ی خمر و خنزیر با آن نمی شود، می گوییم: در مورد اموال کافر هم هـدر نسبی است؛ یعنی نسـبت به مسـلمان هـدر است امّا نسـبت به کافر دیگر هدر نیست، پس نمی توان گفت از این جهت با خمر و خنزیر تفاوت دارد چون خمر و خنزیر هم فقط بین مسلمین هدر مالیت شده است بلکه باید نسبت سنجی کرده و حیثیت ها را مورد ملاحظه قرار داد.

۱- معجم رجال الحدیث، ج۱۳، ص ۲۳۱: قال النجاشـی: غیاث بن إبراهیم التمیمی الأسدی بصری، سکن الکوفه، ثقه. روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن - علیهما السلام - له کتاب مبوب فی الحلال و الحرام.

ص: ۱۲۱

هدر بودن اموال کافر حربی وضعاً و تکلیفاً برای مسلمان، مضمون تعدادی از روایات است از جمله موثقه ی زراره که می فرماید:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ(۱) عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - قَبِلَ الْجِزْیَهَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّهِ عَلَی أَنْ لَا یَأْکُلُوا الرِّبَا وَ لَا یَأْکُلُوا لَحْمَ الْخِنْزِیرِ وَ لَا یَنْکِحُوا الْأَخَوَاتِ وَ لَا بَنَاتِ الْأَخِ وَ لَا بَنَاتِ الْأُخْتِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِکَ مِنْهُمْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّهُ اللَّهِ وَ ذِمَّهُ رَسُولِهِ وَ قَالَ: لَیْسَتْ لَهُمُ الْیَوْمَ ذِمَّهٌ.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ.(۲)

زراره از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: همانا رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - جزیه و مالیات را از اهل ذمّه پذیرفتند، [مشروط] به این که ربا و گوشت خوک نخورند و با خواهران

۱- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص۴۷۳: و ما کان فیه عن علیّ بن رئاب فقد رویته عن أبی؛ و محمّد بن الحسن - قدس سرهما - عن سعد بن عبد اللّه؛ و الحمیریّ، عن أحمد بن محمّد بن عیسی؛ و إبراهیم بن هاشم جمیعا عن الحسن بن محبوب، عن علیّ بن رئاب.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۰، کتاب النکاح، أبواب ما یحرم بالنسب، باب۵، ح۱، ص۳۶۷ و من لا یحضره الفقیه، ج۲، ص۵۰.

ص: ۱۲۲

و دختران برادر و خواهر ازدواج نکنند. پس هر کسی از آنان [این مقررات] را زیر پا بگذارد، ذمّه و امان خدا و رسولش از او بریء می شود [و دیگر امانی نخواهد داشت] و فرمودند: امروز برای آنان ذمّه ای نیست.

پس هر کافر و مشرکی که اهل ذمّه نباشد یا اهل ذمّه باشد ولی این امور را رعایت نکند(۱) [از ذمّه خارج شده] امان خدا و رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - از آنان بریء است و هیچ تعهّدی در مقابل آنان نسبت به اموالشان وجود ندارد.

آیا کافر حربی می تواند مالک شود؟

محقق اصفهانی - قدس سره - این مطلب را ارسال مسلّم کرده که کافر حربی می تواند مالک شود و به همین خاطر فرموده معامله ی با او جایز می باشد، ولی بیان ایشان تمام نیست؛ چون ممکن است کسی بگوید معامله ی با کافر حربی در حقیقت معامله نیست، بلکه صورت معامله است برای استنقاذ اموالش.

اکثر فقهای عظام نیز مانند محقق اصفهانی تقریباً ارسال مسلّم کرده اند که کافر حربی می تواند مالک شود؛ یعنی شارع آن را فی الجمله پذیرفته است که اموال کافر حربی احترام دارد، هرچند نسبت به مسلمان استثناء شده و وضعاً و تکلیفاً احترام ندارد.

۱- بعضی گفته اند حتّی اگر در عقد ذمّه این امور بر آن ها شرط نشده باشد، باز موظفند که متستر باشند و اگر اظهار کردند برئت منهم ذمه الله.

ص: ۱۲۳

در مورد این که کافر حربی می توانـد مالک شود، در چند جای فقه فقط به نحو ضـمنی و اجمالی مورد بحث واقع شده است؛ یکی در بحث وقف که آیـا وقف تملیکی بر کـافر حربی جـایز است یا خیر؟ و از شـهید اوّل(۱) در دروس نقل شـده که فرموده اند کافر حربی می تواند مالک شود.

موضع دیگری که این بحث مطرح شـده، در بحث وصـیّت است که آیا وصـیّت به کافر (اعمّ از ذمّی، حربی و مرتـد) که موصـی له کافر باشد و موصی به ملک باشد، جایز است یا خیر؟

آن جا نیز عدّه ای گفته اند که وصیت جایز است و ملک کافر حربی می شود، امّا بعضی(۲) هم گفته اند وصیت جایز نیست. البته

۱- شـهید اوّل - قدس سـره - می فرمایند: وقف بر کافر حربی باطل است، هرچند از عبارت ایشان اسـتظهار می شود که کافر حربی مالـک می شود؛ زیرا ایشان علت بطلان وقف را اباحه ی مال کافر حربی ذکر می کنـد؛ نه عـدم مالکیت او. الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص۲۷۵: و لو وقف علی خادم البیعه لکونه خادماً بطل و إلّا صحّ. و لا یصحّ علی المرتدّ عن فطره؛ لعدم ملکه، و لا علی الحربی؛ لإباحه ماله، و یجوز الوقف من الحربی لا من المرتدّ، إلّا أن یکون عن غیر فطره ثمّ یسلّم. (احمدی)

۲- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسـدی، تذکره الفقهاء (ط القدیمه)، ص۴۶۴: و لا تصحّ الوصیه لحربی و به قال ابو حنیفه و بعض الشـافعیه لقوله تعالی (لا یَنْهاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقاتِلُوکُمْ فِی الـدِّین وَ لَمْ یُخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ (و ظاهروا علی اخراجکم) أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِـطُوا إِلَیْهِمْ الی قوله تعـالی إِنَّمـا یَنْهـاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ قـاتَلُوکُمْ فِی الـدِّینِ) الایه اشـعر ذلک بالنهی عن ان نبرّهم اذا قاتلونـا و لأنا مأمورون بقتلهم فلا معنی للتقرب الیهم بالوصـیّه و لان تملک الحربی غیر لازم و ماله غیر معصوم و لا یجوز دفع ماله بل یجوز الاستیلاء علیه بخلاف الـذمی و لو جازت الوصـیّه للحربی لکان اما ان یجب علی الوصـی الـدفع الیه و هو محال لما تقدم اولا و هو المطلوب اذ معنی بطلان الوصیّه عدم وجوب التسلیم.

ص: ۱۲۴

دلایلی که ذکر کرده اند نه از این باب است که کافر نمی تواند مالک شود، بلکه به خاطر دلایل دیگر گفته اند وصیت جایز نیست.

در بحث بیع حیوان نیز فی الجمله متعرض شده اند و آن این که اگر کافر حربی، کافر حربیِ دیگری را مقهور کرده و به عنوان عبد به مسلمان بفروشد یا همان طور که در بعضی روایات(۱) آمده، اگر کافر حربی زوجه ی خودش را به بند کشیده و به مسلمانان بفروشد یا حتّی محارم و عمودین خود را بفروشد با این که کسی نمی تواند مالک محارم و عمودین خود شود آیا چنین بیعی جایز است یا خیر؟

در بحث غنائم هم فی الجمله مطرح کرده اند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، تتمه کتاب التجاره، أبواب بیع الحیوان، باب۳، ح۲، ص۲۴۶ و تهذیب الاحکام، ج۸، ص۲۰۰: وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ الْوَشَّاءُ] عَنْ أَبِی عَلِیِّ بْنِ أَیُّوبَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ اللَّحَّامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - عَنْ رَجُلٍ یَشْتَرِی مِنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشِّرْکِ ابْنَتَهُ فَیَتَّخِذُهَا قَالَ: لَا بَأْسَ. □ همان، ح۳ و تهذیب الاحکام، ج۸، ص۲۰۰: وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ الْوَشَّاءُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ اللَّحَّام] وَ تَرَکَ ابْنَ أَیُّوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - عَنْ رَجُلٍ یَشْتَرِی امْرَأَهَ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشِّرْکِ یَتَّخِذُهَا قَالَ: فَقَالَ: لَا بَأْسَ.

ص: ۱۲۵

بیان سید عمید الدین – قدس سره – بر عدم مالکیت کافر حربی

سید عمید الدین (خواهرزاده ی علامه ی حلّی) که مانند فرزند علامه (فخرالمحققین) کتاب قواعد علامه را شرح کرده و اسم آن را کنز الفوائد(۱) نامیده، در بحث وصیت به کافر حربی این چنین می نویسد:

و أمّا منعها للحربی و المرتدّ عن فطره الإسلام فلأنّ الحربی لا یملک، إذ ماله فی الحقیقه للمسلمین و ما فی یده یملک بالاستیلاء علیه فلا یجب دفع الوصیه إلیه، و هو معنی بطلان الوصیه، إذ لو کانت صحیحه لوجب دفعها إلیه. و کذا المرتدّ عن فطره، لأنّه لا یملک أیضا، فإنّ أمواله التی کان یملکها زال ملکه عنها.(۲)

ایشان علت مالک نشدن کافر حربی را این طور بیان می کنند که در حقیقت این اموال برای مسلمین است و با استیلاء بر آن می توانند مالک آن شوند، و حتّی مرتد فطری را (که مسلّم است مانند میت، اموالش بین ورثه تقسیم می شود و زنش از او جدا

۱- کنز الفوائد فی حل مشکلات القوائد. البته چند کتاب به نام کنز الفوائد داریم که شاید معروفترین آن ها کنز الفوائد کراجکی باشد که هم عصر شیخ مفید بوده است.

۲- عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، ج ۲، ص ۲۰۶.

ص: ۱۲۶

می شود) به کافر حربی قیاس می کنند؛ یعنی مرتد فطری مانند کافر حربی مالک نمی شود، پس معلوم می شود با تأکید بیشتری می خواهند بیان کنند کافر حربی مالک نمی شود.

مالکیت کافر حربی در نظر صاحب جواهر – قدس سره –

صاحب جواهر در مقابل مثل کلام سید عمید الدین - قدس سرهما - می فرماید:

و دعوی عدم قابلیه الحربی للملک واضحه المنع و إن ورد أنهم و مالهم فی ء للمسلمین بمعنی إباحه ذلک للمسلمین لا أنهم تجری أحکام الممالیک حقیقه علیهم.(۱)

یعنی این که وارد شده کافر حربی و اموالش فیء برای مسلمین است، دلیل بر عدم ملکیت کافر حربی نیست، بلکه به معنای آن است که آن اموال برای مسلمین مباح است.

امّا ایشان هم دلیلی بر مالکیت کافر حربی اقامه نمی کنند.

استدلال صاحب بلغه الفقیه بر مالکیت کافر حربی

اشاره

تنها کسی که در بحث مالکیت کافر حربی نسبتاً استدلالی وارد شده، یکی از نوادگان سید بحر العلوم در بلغه الفقیه است که با لحن تندی می فرماید:

۱- نجفی، صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۸، ص۳۶۷.

ص: ۱۲۷

و أما ما قیل: من أن الحربی لا یملک، فلیت شعری کیف یمکن دعوی ذلک مع أن الحربی مکلّف بالفروع المالیه کالخمس و الزکاه و الحج و غیر ذلک مما یتوقف علی الملک و ما ورد: من «أنه و ماله فی ء للمسلم» فالمقصود منه جواز مزاحمته فی ماله و الأخذ منه بأی وسیله أمکنت، و لو بالغیله، لسقوط احترامه فی نفسه و ماله.(۱)

یعنی چگونه می توان گفت کافر حربی مالک نمی شود، در حالی که مکلّف به فروعی مثل خمس، زکات، حج و ... از واجباتی که متوقّف بر ملک است می باشد؟!

نقد استدلال بلغه الفقیه بر تملّک کافر حربی

در نقد استدلال بلغه الفقیه می گوییم: تملّک، یا شرط وجوب این فروعات بر کافر حربی است یا شرط واجب. اگر شرط وجوب باشد یعنی قبل از تملّک، وجوبی نیست تا بگوییم کافر حربی مکلّف به آن فروع است، و اگر شرط واجب باشد باید آن را تحصیل کند؛ یعنی همان طور که اسلام شرط صحت اعمال عبادی است و تا اسلام نیاورد واجبات عبادی را نمی تواند امتثال کند و از او ساقط نمی شود، تملّک هم شرط صحت این

۱- بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغه الفقیه، ج ۴، ص ۱۴۰.

ص: ۱۲۸

فروعات است و باید با اسلام آوردن یا حداقل به ذمّه در آمدن، مالک آن اموال شود تا بتواند آن شرط را حاصل کند.

بعض ثمرات قول به مالکیت یا عدم مالکیت کافر حربی

یکی از ثمرات آن است که اگر بگوییم کـافر حربی می توانـد مالـک شود، لازمه اش آن است که وقف و وصـیت تملیکی بر او نیز صحیـح خواهـد بود و در نتیجه آن موقوفه و موصـی به، ملـک کافر حربی خواهـد شـد. حال که مالک موقوفه و موصـی به شـد می گوییم: از آن جایی که دست انـدازی به اموال کافر حربی بر مسـلمین مباح است، پس هر مسـلمانی از جمله خود واقف یا متولّی در وقف و وصیّ در وصیت می تواند آن را تصاحب کند.

امّا اگر بگوییم کافر حربی مالک نمی شود، وقف و وصـیت بر او نیز صـحیح نخواهـد بود، در نتیجه کسـی نمی توانـد آن بخش از وقف را که برای کافر حربی بوده تصاحب کند، بلکه بر ملک واقف باقی خواهد ماند و دیگری نمی تواند در آن تصرّف کند.

در وصـیت نیز آن بخشـی که برای کافر حربی وصـیت شـده، جزء ما ترک میّت محسوب شـده و به ورثه می رسـد. بنابراین دیگران حتّی وصیّ نیز نمی تواند آن را تصاحب کنند.

بعضی ثمرات دیگر نیز در ضمن مطالب بعدی ذکر خواهد شد.

ص: ۱۲۹

دلیل مختار بر تملّک کافر حربی

دلیلی که از روایات بتوان استفاده کرد که کافر حربی اهلیت تملّک را دارد و از لحاظ سند و دلالت تام باشد، نتوانستیم پیدا کنیم. البته بعض روایات ایهام به آن دارد، امّا نمی توان به ضرس قاطع گفت این روایات با مالکیت کافر حربی سازگار است؛ خصوصاً با توجّه به این که در بعض روایات بیان می کند اموال کافر حربی فیء مسلمین است(۱) و این شاید قرینه باشد بر این که

۱- الکافی، ج ۵، ص ۱۰: وَ [عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ] بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْمِنْقَرِیِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبِی – علیه السلام – عَنْ حُرُوبِ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ – علیه السلام – وَ کَانَ السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّینَا فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ – علیه السلام – : بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّداً – صلی الله علیه و آله و سلم – بِخَمْسَهِ أَسْیَافٍ ثَلَاثَهٌ مِنْهَا شَاهِرَهٌ ... وَأَمَّا السُّیُوفُ الثَّلَاثَهُ الشَّاهِرَهُ فَسَیْفٌ عَلَی مُشْرِکِی الْعَرَبِ ... وَ السَّیْفُ الثَّانِی عَلَی أَهْلِ الذِّمَّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی (وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً) نَزَلَتْ هَذِهِ الْآیَهُ فِی أَهْلِ الذِّمَّهِ ثُمَّ نَسَخَهَا قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ (قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لا یُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا یَدِینُونَ دِینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَهَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ) فَمَنْ کَانَ مِنْهُمْ فِی دَارِ الْإِسْلَام فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْجِزْیَهُ أَوِ الْقَتْلُ وَ مَالُهُمْ فَیْ ءٌ وَ ذَرَارِیُّهُمْ سَبْیٌ وَ إِذَا قَبِلُوا الْجِزْیَهَ عَلَی أَنْفُسِهِمْ حُرِّمَ عَلَیْنَا سَبْیُهُمْ وَ حُرِّمَتْ أَمْوَالُهُمْ وَ حَلَّتْ لَنَا مُنَاکَحَتُهُمْ وَ مَنْ کَانَ مِنْهُمْ فِی دَارِ الْحَرْبِ حَلَّ لَنَا سَبْیُهُمْ وَ أَمْوَالُهُمْ وَ لَمْ تَحِلَّ لَنَا مُنَاکَحَتُهُمْ وَ لَمْ یُقْبَلْ مِنْهُمْ إِلَّا الدُّخُولُ فِی دَارِ الْإِسْلَام أَوِ الْجِزْیَهُ أَوِ الْقَتْلُ ... . □ همان، ص۴۲: عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَقِیَهُ الْعَدُوُّ وَ أَصَابَ مِنْهُ مَالًا أَوْ مَتَاعاً ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِینَ أَصَابُوا ذَلِکَ کَیْفَ یُصْنَعُ بِمَتَاعِ الرَّجُلِ؟ فَقَالَ: إِذَا کَانَ أَصَابُوهُ قَبْلَ أَنْ یَحُوزُوا مَتَاعَ الرَّجُلِ رُدَّ عَلَیْهِ وَ إِنْ کَانَ أَصَابُوهُ بَعْدَ مَا حَازُوهُ فَهُوَ فَیْ ءٌ لِلْمُسْلِمِینَ وَ هُوَ أَحَقُّ بِالشُّفْعَهِ.

ص: ۱۳۰

اگر در روایتی بیان کرد حربی مالك می شود، مالك عرفی مراد است نه مالکیتی که شرع آن را امضاء کرده است.

امّا با این حال می توانیم دو بیان بر اثبات مالکیت کافر حربی ارائه کنیم:

بیان اوّل

چنان که از تتبع روایات و بررسی تاریخ استفاده می شود، اهل کتابِ غیر ذمّی [حربی] در زمان خلفای عباسی و قبل از آن در جوامع اسلامی، خصوصاً بغداد زندگی می کردند و یا حداقل به عنوان پیشه ور، کاسب، تاجر و ... به ممالك اسلامی رفت و آمد داشتند و ما می دانیم با مسلمانان تجارت می کردند؛ مثلاً گوسفندی را از مسلمانی می خریدند و دوباره آن را با مسلمان دیگری معامله می کردند و هکذا.

اگر بگوییم کافر حربی مالك نمی شود، لازمه اش آن است که بگوییم معامله ی مسلمانان با آن ها صوری بوده و در حقیقت از باب استنقاذ بوده است و در نتیجه گوسفندی را که از مسلمان خریده، مالك نشده و هنوز به ملك مسلمان باقی است و چون گوسفند به ملك آن مسلمان باقی است، پس معامله ی دومی را که این کافر حربی با مسلمان دیگری انجام می دهد و گوسفند را به او می فروشد باطل بوده و به ملك مسلمان دوم منتقل نمی شود، پس نمی تواند در آن گوسفند که ملك مسلمان اوّل

ص: ۱۳۱

است تصرّف کند، در حالی که ما می دانیم چنین معاملاتی رواج داشته و ائمه – علیهم السلام – از آن خبر داشتند و آن را می شنیدند یا به چشم مبارک خود می دیدند، با این حال هیچ ردعی از آنان حتّی در ضمن یک روایت ضعیف السند هم به ما نرسیده است، در حالی که اگر تصرّف مسلمان دیگر غاصبانه بود، لازم بود ائمه – علیهم السلام – به خاطر کثرت ابتلاء تذکّر داده و جاهلین را ارشاد و عالِمین را امر به معروف و نهی از منکر کنند، ولی هیچ ردعی نه در روایات و نه حتّی در کلمات فقهای قدیم به چشم نمی خورد و این کاشف آن است که کافر حربی مالک می شده و مادامی که بر آن تحفّظ داشت و کسی از چنگ او خارج نمی کرد، می توانست بفروشد.

إن قلت: مسلمانی که در معامله ی اوّل گوسفند را به کافر حربی می فروشد، در واقع از مالش إعراض کرده و از تملّک او خارج می شود، بنابراین در معامله ی دوم که مسلمان دیگری آن گوسفند را از کافر حربی می خرد، ملک کسی نیست تا تصرّف او غاصبانه باشد، بلکه تملّک شیء مباحی است.

قلت: گرچه این اشکال می تواند فی الجمله استدلال را خدشه دار کند، ولی از آن جایی که قطع داریم در معاملات کثیری که مسلمانان با کفّار حربی انجام می دادند، از اموالشان إعراض نمی کردند بلکه محبوبشان بود و چه بسا اگر می توانستند دوباره آن را می خریدند مضاف به این که بسیاری از مردم نسبت به مسأله ی إعراض اصلاً غافل بودند و فقط به عنوان نقل و انتقال

ص: ۱۳۲

شرعی مبادله می کردنـد؛ زیرا اگر هم چنین حکمی بود که کافر حربی مالك نمی شود، مسأله ی واضح و روشـنی نبود که همه آن را بداننـد تا إنشاء إعراض کنند(۱) و اصـلاً اگر غافل هم نبودنـد، إعراض نمی کردند و می خواسـتند اگر توانسـتند دوباره تصاحب کنند پس این سیره کشف می کند کفّار حربی مالك می شدند.

بیان دوم

شکّی نیست در ابتدای تشریعِ احکام، مسلمانان با کفّار و حتّی مشرکین مراوده داشته و با آنان تجارت می کردند. در مکه که بودند خیلی واضـح است که با هم خرید و فروش می کردند و در مدینه هم که بودند سـفر تجاری به سـرزمین کفّار می کردند و آنان نیز برای تجـارت به مـدینه می آمدنـد و به همـان تقریری که در بیـان اوّل ذکر کردیم، این مراودات زیـاد بوده و بلاشـبهه مسـلمانان به ارتکـاز عـادی خودشان با کفّار حربی نسبت به اموالشان معامله ی مالك می کردنـد؛ مثلاً می گفتنـد ملك او را خریـدم، مال او را گرفتم یـا پس دادم، و حتّی اگر می دانسـتند تصاحب اموال آنان بـدون اذن جایز است می گفتنـد مال او را تصاحب کردم. پس در ارتکاز مسلمانان صدر اسلام بلاشبهه این بوده که کفّار حربی مالك

۱- جز در موارد نـادر آن هم اگر بپـذیریم إعراض احتیاج به انشاء دارد و با إعراض عملی محقّق نمی شود. در امور مـذکور در این جـا نیز إعراض احتیـاج به انشـاء دارد تـا از ملك معرِض خارج شود و به صـرف این که کسـی ملکش را به دیگری بدهـد، إعراض محقّق نمی شود.

ص: ۱۳۳

می شدنـد و ردعی هم از آن نشـده بود. ما الآن شک می کنیم در زمان های بعدی ملکیت آن ها شـرعاً الغاء شده یا نه، استصـحاب می کنیم که الکافر الحربی کان یملک و الآن کما کان.

بنابراین، این دو بیان اثبات می کنـد کافر حربی می توانـد مالک شود، هرچنـد طبق بعضـی روایات و اجماع قطعی، بر مسـلمان جایز است اموال کافر حربی را بـدون رضایت تصاحب کنـد و در صورت اتلاف هم ضـمان نـدارد. البته نباید بقیه ی احکام اسـلام را در این زمینه فراموش کرد؛ مثلاً اگر تصاحب اموال کافری سـمعه ی اسـلام را خـدشه د ار کند یا خلاف رحم و مروّت باشد، یا خلاف پیشـرفت اسـلام باشد و ... جایز نخواهد بود. لذا وقتی از بعض مراجع ماضـین - قدس سرهم - سؤال شده بود آیا اجازه می دهید در سفر به بعضـی کشورهـای بیگـانه [کفّـار حربی] در اموالشان تصـرّف کنیم؟ ایشان در جواب با این که ظاهراً قائل بودنـد اموال کافر حربی احترام ندارد فرموده بودند: «لا، حفظاً للعناوین الثانویه»(۱).

این نکته را نیز باید تذکّر دهم: همان طور که اگر کافر حربی

۱- خویی، سید ابو القاسم موسوی، صـراط النجاه (المحشی للخوئی) ج ۲، ص۴۲۲: السؤال: هل یعتبر أهل الکتاب فی وقتنا الحاضـر کفـارا حربیین؟ و هـل یترتب علی ذلـک إذا اعتبروا، جواز سـرقتهم و قتلهم غیله و لو علی فرض حـدوث ذلک خفیه بحیث لا یترتب علی هـذا العمل إخلال بالنظام أو مفسـده؟ الخوئی - قدس سـره - : لا یعتبرون من أهل الذمه، و لکن لا مجال للسـرقه من أموالهم أو الاغتیال لأزواجهم حفظا للعناوین الثانویه.

ص: ۱۳۴

وارد مملکت ما مسلمانان می شود باید به اندازه ای که امان می دهیم رعایت کنیم، هر مسلمانی هم که وارد کشور آن ها شده و با گرفتن اجازه ی ورود (ویزا) و مثل آن، التزام به قوانین آن کشور را تعهّد می نماید باید مراعات کند؛ چون در واقع آن یک معاهده است و باید طبق معاهده عمل کند و غدر هم جایز نیست.

وجه پنجم: لغویت پرداخت اجرت بر عمل واجب

اشاره

وجه دیگری که محقق اصفهانی - قدس سره - از استادشان مرحوم آخوند خراسانی(۱) - قدس سره - نقل می کنند این است که:

ما کان یحتمله شیخنا الأستاذ - قدس سره - فی بحث القضاء من لغویه بذل العوض علی ما یتعین علی الأجیر.(۲)

۱- محقق اصفهانی - قدس سره - سیزده سال شاگرد مرحوم آخوند - قدس سره - بودند و در این سیزده سال فقط یک بار غیبت داشتند، آن هم به خاطر شدت بارندگی بود که فکر می کردند استاد تشریف نمی آورند، در حالی که استاد برای تدریس تشریف برده بودند. محقق اصفهانی می فرماید: استاد این وجه را در بحث قضاء که ظاهراً درس قضاء در نجف داشتند مطرح کرده اند.
۲- الاجاره، ص۱۹۷: سادسها: ما کان یحتمله شیخنا الأستاذ - قدس سره - فی بحث القضاء من لغویه بذل العوض علی ما یتعین علی الأجیر. و یندفع الوجه السادس بأن تعین العمل منه المساوق للیقین بصدوره منه هو الموجب للغویه البذل و اندراج الإجاره فی المعامله السفهیه دون تعین العمل علیه شرعا فقط، فإنه لا یوجب لغویه البذل للإتیان بأصله أو للتعجیل فی إتیانه.

ص: ۱۳۵

پرداخت پول در مقابل عملی که بر اجیر واجب عینی تعیینی است، لغو محض است.

نقد وجه پنجم (وجه محقق خراسانی – قدس سره –)

در نقد وجه جناب محقق خراسانی عرض می کنیم: این لغویت نسبت به اجیر است یا مستأجر؟

اگر بگویید نسبت به مستأجر لغو است می گوییم: مستأجر با پرداخت پول، مالک آن عمل می شود و می تواند از او طلب کند آن کار را انجام دهد و اگر انجام نداد، می تواند نزد قاضی اقامه ی دعوا کند تا قاضی او را مؤاخذه کرده و مجبور به انجام کند. بنابراین نسبت به مستأجر لغو نیست. نسبت به اجیر هم که معلوم است لغو نیست؛ چون پولی نصیبش می شود.

بنابراین این وجه نیز ناتمام است.

وجه ششم: أخذ اجرت بر واجبات، مصداق أكل مال به باطل

اشاره

وجه دیگری که محقق اصفهانی بر عدم جواز أخذ اجرت بر واجبات ذکر می کند این است:

ما حکی توهمه فی کلام بعض الأعلام – قدس سره – من أن الإیجاب ینبعث عن فائده عائده الی من یجب علیه فأخذه الأجره علی ما تعود فائدته إلیه أكل للمال بالباطل.(۱)

۱– همان.

ص: ۱۳۶

یعنی وقتی خداوند متعال عملی را بر کسی واجب می کند، به خاطر فایده ای است که به خود شخص می رسد، پس چون فایده ی عمل به خود اجیر می رسد أخذ اجرت بر آن، مصداق أکل مال به باطل می باشد.

نقد و بررسی وجه ششم

در نقد این استدلال می گوییم: در صحت اجاره لازم نیست تمام منفعت یا معظم آن به مستأجر برسد، بلکه همین مقدار که مستأجر غرض عقلایی بر انجام عمل داشته باشد کافی است و همان طور که قبلاً بیان کردیم، مرحوم سید فرمودند: حتّی اگر کسی را اجیر کند لکنس باب صدیقه اجاره صحیح است.

و امّا نسبت به خود اجیر که بر عمل واجب خود أخذ اجرت می کند، می توان گفت مصداق أکل مال به باطل است؛ زیرا وجوب، موجب ضرورت عمل می شود شرعاً و آن مانند ضروری الوجود تکویناً است و همان طور که أخذ اجرت بر عمل ضروری الوجود تکوینی مصداق أکل مال به باطل است؛ چون به هر حال محقّق می شود مثلاً کسی برای ضربان قلبِ خود أخذ اجرت کند، یا کسی در مقابل این که هنگام دیدن، چشمش را باز نگه می دارد(۱) (دیدن را جزء اجاره قرار نمی دهد) اجرت أخذ کند أخذ اجرت بر عملی که شرعاً واجب است نیز

۱- هنگام نگاه کردن نمی توان چشم ها را بست؛ یعنی در ظرف نگاه، باز بودن چشم ضروری است.

ص: ۱۳۷

أکل مال به باطل است؛ چون باید آن را محقّق کند و الواجب شرعاً کالواجب عقلًا، همان طور که الممتنع شرعاً کالممتنع عقلًا.

بیان شیخ – رحمه الله – در أکل مال به باطل بودن أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

مرحوم شیخ - قدس سره - نیز با تقریر دیگری این مطلب را بیان می کند و برای تفهیم بیشتر، یک شاهد عرفی عقلایی ذکر می کند. البته ایشان شاهد(۱) را بر مثال عبد و مولا پیاده می کند، ولی به نظر می رسد اگر شاهد را بر غیر رابطه ی عبد و مولا جاری کنیم، أوضح بوده و کمتر در معرض اشکال است و آن این که:

اگر پدری که واجب الاطاعه است به فرزندش به نحو وجوبی امر کند که فلان خدمت را به زید ارائه دهد، اگر فرزندش در مقابل این عملی که واجب است به زید ارائه دهد قرارداد اجاره ببندد، آیا مصداق أکل مال به باطل نیست؟! آیا عرفاً صادق نیست که آن اجرت را بر باطل أخذ کرده است؟!

عرف و عقلاء می گویند این أخذ اجرت، أکل مال به باطل است و ضرب المثل «روغن ریخته نذر مسجد می کند» را بر این عمل تطبیق می دهند.(۲)

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۳۵: و ممّا یشهد بما ذکرناه: أنّه لو فرض أنّ المولی أمر بعض عبیده بفعل لغرض، و کان ممّا یرجع نفعه أو بعض نفعه إلی غیره، فأخذ العبد العوض من ذلک الغیر علی ذلک العمل عُدّ أکلًا للمال مجّاناً بلا عوض.

۲- پذیرفتن این کلام مشکل است؛ زیرا فرضاً اگر اوّل قرارداد اجاره بر عملی ببندد، آن گاه پدرش بدون این که اطلاع از قرارداد اجاره داشته باشد او را مطلقاً امر به انجام آن عمل کند، آیا می توان گفت دیگر این اجاره به خاطر این که مصداق «اکل مال به باطل» شده، باطل است؟! بعید به نظر می رسد مرحوم شیخ ملتزم به بطلان این اجاره شوند. صورتی هم که اوّل پدر امر می کند سپس عقد اجاره می بندد، این چنین است و فرقی با صورت قبل ندارد و لِم آن در این است که مقایسه ی ما نحن فیه با ضروری الوجود تکوینی که هیچ نوع اختیاری در قبال آن ندارد، مع الفارق است؛ زیرا شارع با امر خود سلب اختیار از مکلف نکرده بلکه از او خواسته است با اختیار خود عمل را انجام دهد که اگر آن را امتثال کند، مستحق ثواب می شود و اگر عصیان کند مستحق عقاب می شود و این به معنای سلب اختیار نیست. امیرخانی

ص: ۱۳۸

اشکال مرحوم امام بر کلام مرحوم شیخ – قدس سرهما –

مرحوم امام(۱) – قدس سره – در این مثال خدشه کرده و فرموده اند: اگر

۱– المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص۲۸۵: و أمّا ما أفاده فی ذیل کلامه من حکم العقلاء بأنّ أخذ الأجر علی ما وجب من قبل المولی أکل للمال مجّانا و بلا عوض، ففیه منع، إلّا إذا فهم من أمره المجانیّه، و هو لیس محلّ الکلام. و الشاهد علی ما ذکرناه أنّه لو صرّح المولی بأنّه لا بأس بأخذ الأجر فیما أوجبت علیک لم یحکم العقلاء بالتنافی بین إیجابه و نفی بأس أخذه، مع أنّه یقع التنافی علی ما أفاده. و لا أظنّ منه – قدس سره – أنّه لورود دلیل معتبر علی جواز أخذ الأجر فی الواجب عمل معه معامله المعارض للکتاب و السنّه، بل الظاهر أنّ أخذ الأجر فی مقابل فعل الحرام أیضا لا یکون من قبیل أکل المال بالباطل عند العقلاء إذا لم یکن الفعل باطلا عرفا، و لهذا إنّ العقلاء یعاملون علی المحرمات و لا یرون أخذ الأجر أو العوض فیها من قبیل الأکل بالباطل کالسرقه و الظلم، و لیس الباطل هو الشرعی، فالدلیل علی بطلانها غیر ذلک، کقوله: «إنّ اللّه إذا حرّم شیئا حرّم ثمنه» بتقریب قدّمناه أو عدم إمکان تنفیذ المعامله علی المحرّمات و إیجاب الوفاء بها.

ص: ۱۳۹

أخذ اجرت در این مثال أکل مال به باطل باشد، پس پدر نمی تواند تصریح کند که أخذ اجرت در مقابل عمل مانعی ندارد؛ چون در این صورت بین ایجاب و تصریح به عدم مانع از أخذ اجرت، تهافت و تنافی خواهد بود، در حالی که عقلاء چنین تهافتی نمی بینند. پس معلوم می شود اگر فرزند در مقابل عمل أخذ اجرت کند، أکل مال به باطل نخواهد بود.

نقد کلام مرحوم امام – قدس سره –

ما خدمت مرحوم امام عرض می کنیم: محلّ کلام در جایی است که پدر به فرزند بگوید: إلا و لابد باید آن عمل را انجام بدهی؛ یعنی اگر پول هم ندهد، باید فرزند آن را انجام بدهد و هیچ ترتّبی هم قائل نشده است، در چنین جایی می گوییم أخذ اجرت، أکل مال به باطل بوده و حرام است. بله، اگر از ابتدا جامع بین پول گرفتن و بلاعوض را بر او واجب کند مانعی ندارد، ولی آن خارج از محلّ کلام است.(۱)

پس أخذ اجرت بر چنین عملی عرفاً و عقلاءاً نه عقلًا أکل مال به باطل است.

۱- اگر پدر از اوّل جامع بین پول گرفتن و بلاعوض را بر او واجب کند، مانعی نداشته باشد، پس باید بگوییم اگر به نحو مطلق هم واجب کند به این صورت که قیدی نسبت به اخذ اجرت نداشته باشد نباید مانعی داشته باشد و اجاره صحیح است. (امیرخانی)

ص: ۱۴۰

اشکال سید یزدی بر کلام مرحوم شیخ – قدس سرهما –

سید یزدی – قدس سره – می فرماید: چرا أخذ اجرت در مقابل این عمل، أکل مال به باطل باشد، در حالی که اگر معامله محقّق شود، مستأجر می تواند به عنوان حقّ شخصی علاوه بر امر به معروف و نهی از منکر که همگان می توانند او را مجبور به انجام آن عملِ واجب کند، و این یک غرض مفید عقلایی است که عقد را از دایره ی أکل مال به باطل خارج می کند.

سپس اضافه می کند: اجیر ممکن است جاهل به وجوب باشد که در این صورت دیگر آن بیان (أکل مال به باطل بودن أخذ اجرت) در مورد او تمام نیست. یا ممکن است اجیر عاجز از انجام عمل واجب خودش باشد، ولی اگر اجرت بگیرد قدرت پیدا می کند، در چنین صورتی نیز نمی تواند مصداق أکل مال به باطل باشد.(۱)

۱- حاشیه المکاسب (للیزدی)، ج ۱، ص۲۷: أقول: فیه منع ذلک لأنّ مجرّد الطّلب الشّرعی لا یقتضی جواز إجباره علیه إلّا من باب الأمر بالمعروف مع وجود شرائطه بخلاف ما إذا صار ملکا له فإنّ له حینئذ إجباره بملاحظه أنّه ماله و یکون هذا مختصا به و أمّا مع مجرّد الوجوب الشرعی فلا یختصّ الإجبار به بل لکلّ واحد من المکلّفین إجباره من باب الأمر بالمعروف و إن لم یکن ممّن یتعلّق به ذلک الفعل و یعود نفعه إلیه فکونه أکلا بالباطل ممنوع ثمّ إنّه یمکن أن یفرض کون من وجب علیه جاهلا بالوجوب و حینئذ لا یتمّ ما ذکر و أیضا یمکن أن یکون عاجزا عن الإتیان إلّا مع أخذ الأجره.

ص: ۱۴۱

نقد فرمایش سید یزدی – قدس سره –

اوّلاً: این منافعی که بیان شد، مربوط به مستأجر بوده و نهایت اثبات می کند از جهت مستأجر، أکل مال به باطل نیست، در حالی که کلام ما در مورد اجیر است که چون بر او واجب است عمل را انجام دهد، أخذ اجرت در مقابل آن، أکل مال به باطل است و به اصطلاح روغن ریخته را نذر مسجد می کند.(۱)

ثانیاً: این اثرات وقتی مترتّب می شود که اجاره صحیح باشد، در حالی که کلام ما در مرحله ی قبل است که باید اثبات کنیم چنین معامله ای صحیح بوده و أکل مال به باطل نیست تا این اثرات بر آن مترتّب شود.(۲)

در مورد جاهل به وجوب هم می گوییم: اگر جهلش به گونه ای باشد که عذر باشد، أخذ اجرت مانعی ندارد. بر فرض مثال کسی که نماز جمعه را واجب نمی داند، اگر دیگری او را برای اقامه ی شعائر اسلامی اجیر کند تا نماز جمعه برود و از حیث اجاره نماز جمعه بر او واجب شود، مانعی ندارد.

۱- هرچند این ها منافعی است که به مستأجر مربوط می شود، ولی اجیر هم با أخذ اجرت، چنین حقوقی را علیه خود متعهّد می شود، پس از این جهت هم أکل مال به باطل نیست. (امیرخانی)

۲- اگر این اثراتی را که سید یزدی – قدس سره – ذکر فرمودند مُخرِج از أکل مال به باطل باشد، دیگر هیچ مصداقی برای أکل مال به باطل در معاملاتی مانند بیع، اجاره و ... نخواهد بود؛ چون همیشه این اثرات بر آن مترتّب خواهد شد. (امیرخانی)

ص: ۱۴۲

در مورد کسی هم که عاجز از انجام عمل واجب خودش است می گوییم: مانعی ندارد أخذ اجرت کند، ولی این خارج از بحث است؛ چون اگر بدون اجرت عاجز باشد، دیگر آن عمل بر او واجب نیست.

اشکال محقق ایروانی بر کلام شیخ – قدس سرهما –

محقق ایروانی(۱) هم تقریباً اصل کلام مرحوم سید را بیان می کنند، سپس ما نحن فیه را به أکل مارّه و أکل از بیوت اقارب تشبیه کرده، می فرمایند: ره گذری که می تواند از میوه ی باغ مجاناً استفاده کند و بخورد، اگر آن مقدار میوه ای که جایز است بخورد از صاحب باغ بخرد، آیا این نسبت به صاحب باغ مصداق أکل مال به باطل است؟!

یا آن چیزی که در خانه ی اقارب جایز است مجاناً بخورد، اگر آن را از صاحب خانه بخرد، آیا گرفتن ثمن برای صاحب خانه أکل مال به باطل می شود؟! هل یجترء أحد علی الحکم ببطلان المعامله و شراء ما جاز له أکله مجّانا؟!(۲)

۱- محقق ایروانی شاگرد مرحوم سید و آخوند - قدس سرهم - بوده و ۵۳ سال بیشتر عمر نکردند و در این عمر پر برکت، آثار خوبی از خود به جای گذاشتند. رضوان الهی بر او باد!

۲- حاشیه المکاسب (للإیروانی)، ج ۱، ص۵۱: مجرّد جواز استیفاء العمل منه مجّانا و إجباره علی العمل مع اجتماع شرائط الأمر بالمعروف لا یوجب سلب الاحترام عنه حتی یکون مقابلته بالعوض باطلا و أکل العوض فی مقابله أکلا للمال بالباطل و قد اختلط هذا و اشتبه بما إذا رخّص الشّارع فی إتلاف مال بلا تعقّب ضمان کالخمر و الخنزیر مع أنّه أجنبیّ عنه و إنّما هو من التّرخیص فی استیفاء مال بلا عوض کترخیص المارّه فی الأکل من الثّمره و ترخیص الأکل من بیوت الأقارب فهل یجترء أحد علی الحکم ببطلان المعامله و شراء ما جاز له أکله مجّانا. و دعوی أنّ دفع العوض مع جواز الأکل مجّانا سفه فکانت المعامله سفهیّه باطله مدفوعه أولا بأنّه یلزم أن یکون اشتراء ما أباحه المالک مجّانا سفها و ثانیا بأنّه ربما یدعو غرض إلی المعامله فیخرج عن السّفه.

ص: ۱۴۳

نقد کلام محقق ایروانی – قدس سره –

در نقد کلام محقق ایروانی می گوییم: این دو مثال ربطی به ما نحن فیه ندارد؛ زیرا در أکل مارّه اگر مالک منع کند، خیلی از فقهاء گفته انـد جایز نیست و اگر در این هم کسـی مناقشه کنـد می گوییم: مالک می تواند آن میوه را از سـر راه بچیند تا کسـی نتواند از آن بخورد، علاوه بر آن که مشتری با خریـدن میوه می توانـد مالک را از آن منع کند و میوه را از آن جا ببرد، در حالی که در أکل مارّه فقط خوردن جایز است و بردن جایز نیست، امّا در بیع، برای مارّ ملکیت حاصل می شود. پس اثرات زیادی بر بیع مترتّب اسـت که بر أکل مال مجاناً مترتّب نیست.

در أکل از بیوت اقارب نیز این چنین است، پس قیاس این دو مثال به ما نحن فیه درست نیست.

ص: ۱۴۴

تأمّلی در شمول آیه ی شریفه ی (لَا تَأْکُلُوا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ) بر ما نحن فیه

بعضی مثل سید خویی - قدس سره - (بِالْبَاطِلِ) را در آیه ی شریفه به گونه ای معنا می کنند که اصلاً شامل ما نحن فیه نمی شود؛ زیرا طبق فرمایش ایشان، «باء» در (بِالْبَاطِلِ) «باء» سببیت است(۱) و معنای

۱- خویی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص۳۵: أن دخول باء السببیه علی الباطل و مقابلته فی الآیه للتجاره عن تراض و لا ـ ریب ان المراد بالتجاره هی الأسباب قرینتان علی کون الآیه ناظره إلی فصل الأسباب الصحیحه لا معامله عن الأسباب الباطله کما نبه علیه المستدل فی أول البیع و غیره، و علی ذلک فیکون الغرض من الباطل الأسباب الباطله فلا یکون لها تعلّق بما لا مالیه له من العوضین کما یرومه المستدل، کما أن المراد من الأکل فیها لیس هو الازدراد علی ما هو معناه الحقیقی بل هو کنایه عن تملک مال الغیر من غیر استحقاق و إن کان ذلک المال من غیر المأکولات کالدار و نحوها، و قد تعارف استعماله بذلک فی القرآن و فی کلمات الفصحاء بل و فی غیر العربیه أیضا. و علی هذا فان کان الاستثناء متصلا کما هو الظاهر و الموافق للقواعد العربیه، فیکون مفاد الآیه نفی تملک أموال الغیر بالأسباب الباطله من القمار و الغصب و الغزو و بیع المنابذه و الحصاه و التقسیم بالأزلام و الأقداح، إلا بسبب یکون تجاره عن تراض فتفید حصر الأسباب الصحیحه للمعاملات بالتجاره عن تراض، و إن کان الاستثناء منقطعا فظهور الآیه البدوی و إن کان هو بیان القاعده الکلیه لکل واحد من أکل المال بالباطل و التجاره عن تراض و لا تعرض لها للحصر، و تظهر ثمره ذلک فیما لا یعد فی العرف من الأسباب الباطله و لا من التجاره عن تراض فیکون مهملا، إلا أنه تعالی حیث کان بصدد بیان الأسباب المشروعیه للمعاملات و تمیز صحیحها عن فاسدها و کان الإهمال مما یخل بالمقصود فلا محاله یستفاد الحصر من الآیه بالقرینه المقامیه، و تکون النتیجه أن الآیه مسوقه لبیان حصر الأسباب الصحیحه بالتجاره عن تراض سواء کان الاستثناء متصلا أم منقطعا، و مما یدل علی کون الآیه راجعه إلی أسباب المعاملات تطبقها فی بعض الروایات علی القمار. □ همان، ج ۳، ص۳۳۳: أنا ذکرنا مرارا أن دخول باء السببیه علی کلمه الباطل و مقابلتها فی الآیه مع التجاره عن تراض قرینتان علی توجّه الآیه إلی فصل الأسباب الصحیحه للمعامله عن الأسباب الباطله لها، کما أن المراد من کلمه الأکل فی الآیه لیس هو الازدراد الذی هو معناه الحقیقی، و انما هی کنایه عن تملک مال غیره من غیر استحقاق، و علیه فان کان الاستثناء فی الآیه المبارکه متصلا کما هو الظاهر الموافق للقواعد العربیه یکون مفاد الآیه هو المنع عن تملک أموال الناس بشی ء من الأسباب الا أن یکون ذلک السبب تجاره عن تراض، فإن الأکل بغیره باطل، و بغیر حق، فتدل الآیه علی حصر الأسباب الصحیحه للمعاملات بالتجاره عن تراض.

ص: ۱۴۵

آیه ی شریفه این چنین می شود: اموالتان را به سبب باطل (یعنی عقود باطل، مثل عقد ربوی، غرری و ...) نخورید و از آن جا که اجاره از عقود باطل نیست، پس آیه ی شریفه شامل ما نحن فیه نمی شود.

مشهور، «باء» را در آیه ی شریفه، «باء» عوض و مقابله می گیرند، مثل اشتریت فرساً بدرهم؛ یعنی در مقابل درهمی که دادم فرسی را گرفتم. معنای آیه ی شریفه هم این چنین می شود: اموالتان را در مقابل باطل (یعنی عوض باطل) نخورید.

مبنایی که ما در ابتدای مکاسب محرّمه(۱) انتخاب کردیم این بود که «باء» در آیه ی شریفه، نه فقط «باء» مقابله است و نه فقط

۱- ر.ك: تقریرات دروس خارج فقه سال ۸۸ ۸۷، مبحث بیع اعیان نجسه، ص ۵۰ ۴۶.

ص: ۱۴۶

«بـاء» سـببیت، بلکه به حسب اسـتظهار عرفی و مناسـبات حکم و موضوع می گوییم: «بـاء» در معنایی به کار رفته که هر دو (مقابله و سببیت) را می تواند شامل شود؛ مثلاً «باء» اسـتعانت(۱) یـا آن چه در قوّه ی آن است باشـد، که در این صورت معنای آیه ی شـریفه این چنین می شود: اموالتان را به استعانت باطل (چه با عقد باطل و چه در مقابل عوض باطل) نخورید.

ممکن است گفته شـود: حتّی اگر «بـاء» را استعانت هم بگیریم بـاز آیه ی شـریفه شامـل مـا نحن فیه نمی شود؛ زیرا در مـا نحن فیه اجرت را به استعانت عمل واجب أخذ می کند، و عمل واجب (مانند نماز) که باطل نیست تا أخذ اجرت به استعانت آن باطل باشد!

در جواب می گوییم: این که مـا گفتیم «بـاء» اسـتعانت است خواستیم نزدیـک ترین چیزی را که می توانـد آن معنـای عرفی را القاء کنـد، در مقابل «باء» مقابله و «باء» سـببیت بیان کنیم و إلا اصـلاً تقیـدی به این که «باء» حتماً «باء» اسـتعانت باشد نداریم، بلکه ما می گوییم هر چیزی که عرف أکل آن را أکل مال به باطل می داند مصداق آیه ی شریفه است و این که می گوییم «باء» استعانت است یا سببیت یا مقابله، این بعد از تحقّق فهم عرفی از کلام است و وسیله ای است برای تبیین فهم عرفی.

۱- یکی از معانی باء، اسـتعانت است. در الفیه در این شـعر اولین معنایی که برای باء ذکر می کند، اسـتعانت است. بِالْبَا اسْـتَعِنْ وَ عَدِّ عَوِّضْ أَلْصِقِ وَ مِثْلَ مَعْ وَ مِنْ وَ عَنْ بِهَا انْطِقِ

ص: ۱۴۷

پس آن چه مهم است این است که بایـد ببینیم این کلاـم (لاَـ تَأْکُلُوا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ) وقتی به عرف و اهل لسان القاء می شود از آن چه می فهمنـد و عرف، مـا نحن فیه (أخـذ اجرت بر واجبـات) را مصـداقی از أکـل مال به باطل می بینـد، پس مشـمول آیه ی شریفه می شود و در همـان ابتـدای مکـاسب بیـان کردیم اگر بنـا باشـد یـک فرمول نحوی برای آن بیـان کنیم، بهتر است که جار و مجرور (بِالْبَاطِـلِ) را حـال بگیریـم البته بایـد ذوالحـالی را در تقـدیر بگیریم که معنـا این چنین می شـود: «لاـ تـاکلوا امـوالکم بینکم متلبسـین بالباطل» یا «آکلین بالباطل»؛ یعنی اموالتان را نخورید در حالی که اکل کنندگان به باطل هستید، و در ما نحن فیه عرفاً أکل مـال به باطـل است؛ چون آن عمل بر او واجب است و ضـرورت دارد آن را انجام دهـد، پس اگر بخواهـد پولی در مقابل آن بگیرد عرفاً أکل مال به باطل است و مشمول آیه ی شریفه می شود.

تذکّر مهم

این که گفتیم أخـذ اجرت بر واجبـات مصـداق أکل مال به باطل است، در صورتی است که بر عمل به نحوی که واجب است، عقد اجـاره بسـته شود؛ مثلاً طبیعت نماز ظهر در وقت بین مبـدأ و منتها مورد اجاره واقع شود، امّا اگر طبیعت در ضـمن فرد خاصّـی مورد اجـاره واقع شود؛ مثلاً نماز ظهر را در فلان مکان بخوانـد (که غرضـی دارد؛ مثلاً می خواهـد آن مکان متبرّک شود) چنین اجاره ای مانعی

ص: ۱۴۸

ندارد و أکل مال به باطل نیست؛ زیرا اتیان نماز در آن مکان واجب نیست و وجوب نماز، سـرایت به مشخصات نماز نمی کند، پس أخذ اجرت بر آن اشکالی ندارد. بله، بعد از تحقّق ممکن است نماز با مشخصات، متّصف به وجوب شود که این ضربه ای نمی زند.

جواز أخذ اجرت بر واجب تخییری

اشاره

از این جـا روشن می شـود که بر انجـام یکی از دو واجب تخییری هم می توانـد اجرت بگیرد؛ مثلاًـ در صورتی که مخیّر است نمـاز ظهر بخوانـد یا نماز جمعه (یعنی جامع و أحـدهما غیر المعیّن بر او واجب است) می توانـد بر احدهما المعیّن اجرت بگیرد؛ چون این انطباق، واجب نیست.

حکم أخذ اجرت بر واجب کفایی

در واجب کفایی هم اگر به گونه ای باشد که بر همان صورتی که واجب شده، عقد اجاره بسـته شود؛ یعنی عقد اجاره بر انجام دفن کفائیاً بسته شود، أکل مال به باطل است؛ چون این مقدار بر او ضروری است که انجام دهد.

امّا اگر وضعیت به گونه ای است که هنوز از نظر زمان فرصت اتیان واجب برای همه هست، در این صورت اگر اجیر شود که زودتر آن را انجام دهد یا در مکان خاصّی دفن کند یا ... این ها چون واجب نیست مانعی ندارد.

بله، در همه ی این موارد چه واجب عینی، چه تخییری و چه

ص: ۱۴۹

کفایی در صورتی عقد اجاره صحیح خواهد بود که از ادلّه استفاده نشود عمل مورد اجاره باید به نحو مجّانی انجام گیرد مثلاً در مورد تکفین و تدفین و حتّی در مورد بعضی مستحبات مانند اذان، ادّعا شده که از ادلّه استفاده می شود باید مجاناً باشد به هر حال اگر از ادلّه استفاده شود که باید عمل علی الاطلاق مجّانی باشد، أخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود. بله، اگر مجّانیت در بُعد خاصّی باشد، أخذ اجرت بر بیشتر از آن مانعی ندارد.

از این جا می گوییم: این که مرحوم شیخ - قدس سره - در بعضی جاها(۱) فرموده اند از ادلّه استفاده می شود بعضی از واجبات مثل دفن میت، حقّ دیگران (میت) است و أخذ اجرت در مقابل ارائه ی حقّ دیگران جایز نیست چون أکل مال به باطل است، می گوییم این کلام شیخ - قدس سره - عبارتُ اُخرای آن است که باید مجاناً عمل را برای او انجام دهد. حال اگر از ادلّه ثابت شود که باید مجاناً انجام دهد، فرق نمی کند اسم آن را بگذاریم حقّ فرد دیگر یا آن چه ما گفتیم که مجاناً باید باشد، به هر حال عامل نباید در قبال آن مزد بگیرد.

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۳۷: ثم إنّه قد یفهم من أدلّه وجوب الشی ء کفایه کونه حقّا لمخلوق یستحقّه علی المکلّفین، فکلّ من أقدم علیه فقد أدّی حقّ ذلک المخلوق، فلا یجوز له أخذ الأُجره منه و لا من غیره ممّن وجب علیه أیضاً کفایه، و لعلّ من هذا القبیل تجهیز المیّت و إنقاذ الغریق، بل و معالجه الطبیب لدفع الهلاک.

ص: ۱۵۰

جواز أخذ اجرت بر واجبات نظامیه

واجبـات نظامیه، واجباتی است که نظام اجتماع مسـلمین بر آن متوقّف است، مثل طبابت، زراعت، صـناعت، و هر آن چیزی که قوام اجتماع به آن نیاز دارد، مانند نانوایی، قصابی و ... .

واجبات نظامیه که به نحو کفایی واجب است، حتّی اگر بالعرض واجب عینی شود باز مسلّم است که أخـذ اجرت بر آن جایز است؛ مثلًا اگر فقط یک طبیب و جراح قلب در شهر باشد باز أخذ اجرت بر طبابتش جایز است.

این فتوای به جواز از طرف مشـهور بلکه همه با فتوای مشـهور به حرمت أخذ اجرت بر واجبات تنافی داشته، به همین جهت أعلام از گذشته شاید از زمان علامه تا کنون به دنبال راه حلّی برای رفع تهافت این دو فتوا بوده اند.

انکار محقق ایروانی و مرحوم امام – قدس سرهما – نسبت به وجوب حفظ نظام

بعضـی مثل محقـق ایروانی و مرحـوم امـام – قـدس سـرهما – از اسـاس منکر این شـده انـد که حفـظ نظـام(۱) واجب باشـد. محقق ایروانی(۲) بعد از

۱- مراد از نظام، نظام سیاسی و حکومتی نیست، بلکه نظام اجتماعی و معیشتی است.

۲- حاشیه المکاسب (للإیروانی)، ج ۱، ص۵۲: هذا الإشـکال مبنیّ علی مقدّمتین إحداهما حرمه أخذ الأجره علی الواجبات و هذا لم ینهض علیه دلیل عندنا الثانیه وجوب الصّـِناعات إقامه للنّظام و هو عندنا مشتبه الحکم و الموضوع. أمّا اشتباه الحکم فلعدم الدّلیل علی وجوب إقـامه النظـام إلّـا مـا یرجع إلی حفظ النّفس عن المهالک و المضار و ما عـدا ذلک لا یساعـده دلیل نعم یظهر من قوله – علیه السـلام – لو لا ذلک لما قام للمسـلمین سوق إنّ الشّارع لم یترک رعایه حفظ النّظام فی تکالیفه. لکن ذلک أجنبیّ عن المدّعی و أمّا اشـتباه الموضوع فلا یعلم أیّ نظام أعنی من اختلال النّظام نظام الأروبیّین و من یحذو حذوهم من المترفین أم نظام سکّان قطر آسیا أم نظام أهل القری أم نظام سکّان البوادی و القاطنتین فی الکهوف فإن للنّظام عرضا عریضا و مراتب متدرّجه هذا مع ما علیه الأعصار من الاختلاف الفاحش فی ذلک اللّهم إلّا أن یقال إنّ الواجب فی کلّ عصر نظام ذلک العصر.

ص: ۱۵۱

تشکیک در وجوب حفظ نظام می فرماید: شاید از بعضی روایات استفاده شود حفظ نظام واجب است، مانند روایتی که می فرماید اگر قاعده ی ید نباشد «لم یقم للمسلمین سوق».(۱) از این روایت استفاده می شود پس باید مسلمین بازاری داشته باشند، بعد ایشان در دلالت روایت بر مدّعا مناقشه کرده و قبول

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، أبواب کیفیه الحکم و أحکام الدعوی، باب ۲۵، ح۲، ص۲۹۲ و الکافی، ج۷، ص۳۸: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِیِّ جَمِیعاً عَنِ (الْقَاسِمِ بْنِ یَحْیَی) عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِذَا رَأَیْتُ شَیْئاً فِی یَدَیْ رَجُلٍ یَجُوزُ لِی أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: الرَّجُلُ أَشْهَدُ أَنَّهُ فِی یَدِهِ وَ لَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِغَیْرِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : أَ فَیَحِلُّ الشِّرَاءُ مِنْهُ؟ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : فَلَعَلَّهُ لِغَیْرِهِ فَمِنْ أَیْنَ جَازَ لَکَ أَنْ تَشْتَرِیَهُ وَ یَصِیرَ مِلْکاً لَکَ ثُمَّ تَقُولَ بَعْدَ الْمِلْکِ هُوَ لِی وَ تَحْلِفَ عَلَیْهِ وَ لَا یَجُوزُ أَنْ تَنْسُبَهُ إِلَی مَنْ صَارَ مِلْکُهُ مِنْ قِبَلِهِ إِلَیْکَ؟! ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : لَوْ لَمْ یَجُزْ هَذَا لَمْ یَقُمْ لِلْمُسْلِمِینَ سُوقٌ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ دَاوُدَ وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ مِثْله.

ص: ۱۵۲

نمی کننـد که حفظ نظام واجب باشد. مرحوم امام – قدس سره – نیز می فرماید نهایت این که بگوییم اخلال به نظام حرام است، امّا حفظ نظام دلیلی بر وجوبش نیست.(۱)

۱– المکـاسب المحرمه (للإمـام الخمینی)، ج ۲، ص۳۰۴: تنبیه: و بمـا ذکرنـاه ظهر الکلاـم فی الواجبات النظامیّات علی فرض تسـلیم کونهـا واجبـات، فإنّ وجوبها لا یقتضـی الـدینیّه و العهـده لأحـد، لا للّه تعالی و لا لغیره کما تقـدّم و لا دلیل علی اعتبارها زائـده علی الوجـوب ... . لکن الشـأن فی أنّ حفـظ النظـام واجب، أو الإخلاـل به حرام؟ و علی الثـانی یکون مـا هو الجزء الأخـیر من العلّه التـامّه للإخلاـل محرّمـا، بنـاء علی حرمه مقـدّمه الحرام. فلو کـان ذلـک ترک ما یتوقّف علیه النظام یکون ذلک الترک محرّما، و مع اقتضاء حرمه الشـی ء وجوب ضدّه العامّ یکون الفعل واجبا. و علی الأوّل یجب ما یتوقّف علیه النظام، بناء علی وجوب المقدّمه، لکن التحقیق عـدم وجوب المقدّمه مطلقا، و عدم اقتضاء الأمر بالشـی ء النهی عن ضدّه العامّ و لا عن ضدّه الخاصّ، و علی فرض وجوبها و اقتضائه لا یکون فی التکلیف التوصـلی اعتبار الدینیّه و لو فرض الاعتبار أو الانتزاع فی غیره، و الاعتبار الخارج المسـتقل غیر ثابت. و توهّم أنّ المسـتحقّ لتلـک الواجبـات النظـامیّه من وجب النظـام له غیر وجیه، ضـروره عـدم ترتّب أثر من آثـار الحقّ فیهـا کالنقل و الإسـقاط و الاحتیـاج إلی الإـذن و نفـوذ النهی عـن التصـرّف و غیرهـا، فهی علی فرض وجوبهـا واجبـات شـرعیّه لغرض متعلّق بحفـظ النظـام أو لمبغوضـیّه اختلاله. و کیف کان فنحن فی فسـحه من الإشکال المعروف، و کذا من کان اعتماده فی حرمه أخذ الأجره علی الواجبات علی أمر تعبدیّ کالإجماع.

ص: ۱۵۳

نقد کلام محقق ایروانی و مرحوم امام – قدس سرهما –

ولی واقع امر این است که گرچه دلیل لفظی که بیان کنـد «حفظُ النظامِ واجبٌ» وجود ندارد، ولی بلاشـبهه از مجموع احکام شـرع و روایـات متعـدّد و فتـاوای فقهـاء اسـتفاده می شود که فی الجمله حفـظ نظام مورد رغبت شارع است و آشوب و هرج و مرج در امور اجتماعی مردم، هرچند به حدّ هلاک نفس نرسد مورد إعراض شارع است.

مراد از نظـام هم نظـام اجتمـاعی است؛ نه نظـام سیاسـی و حکومتی که محقق ایروانی می فرمایـد: «فلا یعلم أیّ نظام عُنِی من اختلال النّظام نظام الأروبیّین و من یحذو حذوهم من المترفین أم نظام سـکّان قطر آسیا أم نظام أهل القری أم نظام سکّان البوادی و القاطنتین فی الکهوف». معلوم است که نظـام اروپـایی یـا آسـیایی و امثـال آن مراد نیست، بلکه مراد اقـامه ی نظـام معیشتی مسـلمانان است به نحوی که زنـدگی عـادی مسـلمانان مختل نشود؛ مثلاً احتیاج به آب دارنـد، احتیاج به گوشت دارنـد، احتیاج به حمام دارنـد و ... به نحوی باشـد که اوضاع و احوال معیشتی مردم قفل نشود و بتواننـد زندگی کنند. چنین چیزی مطلوب شارع است و می دانیم راضـی نیست جامعه ی زنده ی مسلمین تبدیل به جامعه ی مرده شود.

ص: ۱۵۴

راه حل های مرحوم شیخ در رفع تهافت بین دو فتوای مشهور

اشاره

مرحوم شیخ هفت راه حلّ برای رفع تهافت این دو فتوا بیان می کنند که بعضی از آن وجوه را ذکر می کنیم.

۱. للاجماع و السیره القطعیه

اشاره

یعنی به خاطر اجماع و سیره ی قطعیه است که می توان بر واجبات نظامیه أخذ اجرت کرد.(۱)

نقد راه حلّ اوّل

درست است که اجماع و سیره ی قطعیه بر جواز أخذ اجرت بر واجبات نظامیه وجود دارد، امّا این دلیل مفید برای کسانی است که مدرکشان بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات، اجماع باشد. در این صورت با وجود اجماع بر هر دو، رفع تهافت بین دو فتوا می شود؛ یعنی اجماع وجود دارد در واجبات غیر نظامیه أخذ اجرت حرام است و در واجبات نظامیه جایز است.

امّا این دلیل نسبت به کسانی مثل ما که دلیلشان بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات أکل مال به باطل است، مفید نیست؛ چون آیه ی شریفه ی (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) قابل تخصیص نیست تا نسبت به واجبات نظامیه تخصیص بخورد؛

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۳۷: و قد تُفُصّی منه بوجوه: أحدها الالتزام بخروج ذلک بالإجماع و السیره القطعیّین.

ص: ۱۵۵

زیرا نمی توان گفت أکل مال به باطل نکنید إلاّ در بعضی موارد.

هم چنین است نسبت به ادلّه ی دیگر مثل دلیل شیخ جعفر کاشف الغطاء که از تحلیلِ نفس اجاره خواستند نتیجه بگیرند أخذ اجرت بر واجبات جایز نیست، آن هم چون آبیِ از تخصیص است، نمی تواند راه حلّ مفیدی برای رفع تهافت باشد.

علاوه بر آن که اجماع و سیره حداقل محتمل المدرک است و نمی تواند دلیل مستقلی باشد، لذا باید دنبال جواب های دیگر باشیم.

۲. راه حلّ مرحوم کاشف الغطاء – قدس سره –

اشاره

راه حلّ دیگری که مرحوم شیخ(۱) ارائه می کند، راه حلّ جناب کاشف الغطاء(۲) است که می فرماید:

۱- همان، ص۱۳۹: السادس: أنّ الوجوب فی هـذه الأُمور مشـروط بالعوض: قال بعض الأساطین بعـد ذکر ما یدلّ علی المنع عن أخذ الأُجره علی الواجب: أمّا مـا کـان واجبـاً مشـروطاً فلیس بواجب قبل حصول الشـرط، فتعلّق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو کانت هی الشـرط فی وجوبه، فکـلّ مـا وجب کفـایه من حِرَفٍ و صـناعاتٍ لم تجب إلّا بشـرط العوض بإجاره أو جعاله أو نحوهما، فلا فرق بین وجوبها العینی؛ للانحصار، و وجوبها الکفائی؛ لتأخّر الوجوب عنها و عـدمه قبلها، کما أنّ بذل الطعام و الشـراب للمضـطرّ إن بقی علی الکفـایه أو تعیّن یسـتحقّ فیه أخـذ العوض علی الأصـحّ؛ لأنّ وجوبه مشـروط، بخلاف ما وجب مطلقاً بالأصاله کالنفقات، أو بالعارض کالمنذور و نحوه، انتهی کلامه رفع مقامه.

۲- شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر، ص۷۶.

ص: ۱۵۶

وجوب واجبات نظامیه مشروط به آن است که در مقابل عمل، عوض باشد و اگر عوضی در مقابل عمل نباشد اساساً وجوبی ندارند؛ یعنی از اوّل دایره ی وجوب مضیّق است.

بنابراین واجبات نظامیه چون قبل از عقد اجاره، وجوبی ندارد (زیرا عوض در مقابل عمل نیست و عوض از ناحیه ی اجاره یا جعاله پدید می آید) پس أخذ اجرت بر آن هم، أخذ اجرت بر غیر واجب است؛ زیرا قبل از انعقاد عقد چون عمل هنوز عوض ندارد، پس واجب نیست. بنابراین انعقاد عقد و أخذ اجرت به خاطر عقد، أخذ اجرت بر غیر واجب است. بعد از انعقاد عقد هم که واجب می شود دیگر مورد اجاره واقع نمی شود. بنابراین تهافتی با فتوای حرمت أخذ اجرت بر واجبات ندارد.

پس فرق واجبات نظامیه با واجبات غیر نظامیه در این شد که واجبات غیر نظامیه وجوبشان مطلق است، ولی واجبات نظامیه وجوبشان مشروط است.

شیخ جعفر کاشف الغطاء - قدس سره - می فرماید: واجبات نظامیه حتّی اگر به خاطر انحصار، بالعرض واجب عینی شود؛ مثلاً طبیبی در شرایطی قرار بگیرد که غیر از او برای مداوای بیمارِ مُشرف به موت نباشد، باز أخذ اجرت بر آن جایز است؛ زیرا هرچند وجوب عینی پیدا کرده، ولی این وجوب مطلق نیست بلکه مشروط است.

ایشان بعض واجبات کفائیه را نیز نظیر واجبات نظامیه

ص: ۱۵۷

می دانند و می فرمایند وجوبشان مشروط است؛ مثلًا اگر شخصی به واسطه ی گرسنگی و تشنگی مشرف به هلاکت باشد، آن چه نسبت به او واجب است، حتّی اگر واجب عینی باشد، دادن طعام و آب در مقابل عوض است و بیش از آن واجب نیست.

نقد مرحوم شیخ بر راه حلّ کاشف الغطاء – قدس سرهما –

مرحوم شیخ(۱) در نقد بیان کاشف الغطاء - قدس سرهما - می فرماید: حِرَف و صناعات و کلًا واجبات نظامیه، به خاطر اقامه ی نظام واجب شده و اقامه ی نظام هم وجوبش مطلق است. بنابراین باید واجبات نظامیه هم وجوبش مطلق باشد؛ خصوصاً بعضی از این امور مانند طبابت که اگر به گونه ای باشد که حفظ جان مسلمانی متوقّف بر آن باشد، مطلقاً واجب می شود؛ بُذل له العوض ام لم یبذل.

بررسی کلام مرحوم شیخ – قدس سره –

همان طور که مرحوم شیخ فرمودند، ادّعای کاشف الغطاء - قدس سرهما - درست نبوده و واجبات نظامیه وجوبشان مطلق است، ولی مثالی را که مرحوم شیخ ذکر کردند هم درست نیست؛ زیرا وجوب طبابت برای کسی که مشرف به هلاکت است، از باب وجوب

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۰: و فیه: أنّ وجوب الصناعات لیس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنّه لإقامه النظام التی هی من الواجبات المطلقه؛ فإنّ الطبابه و الفصد و الحجامه و غیرها ممّا یتوقف علیه بقاء الحیاه فی بعض الأوقات واجبه، یُبذل له العوض أم لم یبذل.

ص: ۱۵۸

إحیـاء نفس است که وجوبش به ادلّه ی لُبیه مطلق بوده کمـا این که خود کـاشف الغطـاء هم قبول دارنـد که وجوبش مطلق است و حتّی اگر جایی نظام هم نباشد باز نجات نفس واجب است؛ مثلاً دو نفر در بیابان باشـند که یکی مُشرف به هلاکت باشد، بر دیگری واجب است که اگر می توانـد او را نجات دهـد. پس این مثال مرحوم شـیخ، خارج از ما نحن فیه است و نقضـی بر کلام شـیخ کبیر نیست.

۳. راه حلّ دیگر

اشاره

راه حلّ دیگری که مرحوم شیخ از طرف بعضی ارائه می کند این چنین است:

صناعـات و حِرَف که دخیـل در اقامه ی نظام است، وجوبشان مِن حیث هی صـنعهٌ و حرفهٌ نیست، بلکه از این حیث است که مقـدّمه برای اقامه ی نظام و حفظ آن است، لذا به همان مقداری که مقدّمیت اقتضاء می کند، وجوب دارند.

از طرف دیگر قوام اقـامه ی نظام به این نیست که این صـناعات و حِرَف، تبرّعی و به نحو مجانی باشـد، بلکه چه مجاناً باشـد و چه با دریـافت عوض، نظـام اقـامه می شود. بنـابراین آن چه به عنوان مقـدّمیت برای نظـام واجب است، مطلق بـذل عمل است و به عبارت دیگر جامع بین عملِ تبرّعی و عملِ با مزد و عوض است؛ یعنی عمل با مزد و عوض نیز مقدّمه برای اقامه ی نظام است، پس مانعی از دریافت مزد در قبال عمل نیست.

ص: ۱۵۹

در مورد معالجه ی مریضی که مُشرف به هلاکت است نیز می گوییم: جامع بین عمل مجاناً و عمل با مزد، واجب است، پس اگر طبیب طلب مزد کند مانعی ندارد و حتّی اگر آن مریض از دادن پول استنکاف کند، از آن جایی که بر خود او نیز واجب است حفظ نفس خود کند، حاکم شرع می تواند حسبهً او را مجبور به پرداخت اجرت کند. هم چنین اگر مریض در حال إغماء باشد بر ولیّ او ولیّ قهری یا ولیّ شرعی (حاکم شرع) لازم است اجرت را پرداخت کند و اگر ولیّ و حاکم شرع هم نبود، طبیب می تواند به قصد أخذ اجرت او را معالجه کند سپس اگر مالی داشته باشد از او طلب کند و اگر هم مماطله کرد می تواند تقاصاً از اموالش بردارد و اگر بیمار مالی نداشته باشد، بر ذمّه اش خواهد بود تا موقعی که پولی به دست آورد و پرداخت کند و اگر قبل از پرداخت دَین از دنیا برود باید از طریق زکات و هرچه را که می توان در این امور مصرف کرد، به عنوان پرداخت دین به طبیب داد.

پس در هیچ یک از این امور بر طبیب لازم نیست مجاناً ارائه ی طبابت کند. بنابراین أخذ اجرت بر واجبات نظامیه حتّی اگر بالعرض متعیّن شده باشد نیز اشکالی ندارد.(۱)

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۰: السابع: أنّ وجوب الصناعات المذکوره لم یثبت من حیث ذاتها و إنّما ثبت من حیث الأمر بإقامه النظام، و إقامه النظام غیر متوقّفه علی العمل تبرّعاً، بل تحصل به و بالعمل بالأُجره، فالذی یجب علی الطبیب لأجل إحیاء النفس و إقامه النظام هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرّع به، بل له أن یتبرّع به، و له أن یطلب الأُجره، و حینئذٍ فإن بذل المریض الأُجره وجب علیه العلاج، و إن لم یبذل الأُجره و المفروض أداء ترک العلاج إلی الهلاک أجبره الحاکم حسبه علی بذل الأُجره للطبیب، و إن کان المریض مغمیً علیه دفع عنه ولیّه، و إلّا جاز للطبیب العمل بقصد الأُجره فیستحقّ الأُجره فی ماله، و إن لم یکن له مال ففی ذمّته، فیؤدّی فی حیاته أو بعد مماته من الزکاه أو غیرها. و بالجمله، فما کان من الواجبات الکفائیه ثبت من دلیله وجوب نفس ذلک العنوان، فلا یجوز أخذ الأُجره علیه؛ بناء علی المشهور، و أمّا ما أُمر به من باب إقامه النظام، فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل به فی الجمله، و أمّا العمل تبرّعاً فلا، و حینئذٍ فیجوز طلب الأُجره من المعمول له إذا کان أهلًا للطلب منه، و قصدها إذا لم یکن ممّن یطلب منه، کالغائب الذی یُعْمَل فی ماله عمل لدفع الهلاک عنه، و کالمریض المغمی علیه.

ص: ۱۶۰

نقد مرحوم شیخ – قدس سره – بر راه حلّ سوم

مرحوم شیخ - قدس سره - در نقد راه حلّ سوم (راه حلّ هفتم بنا بر ترتیب راه حلّ های مرحوم شیخ) که شاید مفصّل ترین و دقیق ترین راه حلّی باشد که ارائه شده، در عبارتی کوتاه می فرمایند:

و فیه: أنّه إذا فرض وجوب إحیاء النفس و وجوب العلاج؛ لکونه مقدمه له، فأخذ الأُجره علیه غیر جائز.(۱)

یعنی ما در أخذ اجرت بر واجبات ثابت کردیم که نفس وجوب، مانع أخذ اجرت است؛ مثلاً در همان مثال طبابت برای احیاء نفس، طبیعیِ طبابت که مقدّمه ی احیاء نفس یا عین آن است واجب می باشد، بنابراین أخذ اجرت بر آن هم مصداق أخذ اجرت بر طبیعیِ واجب بوده و جایز نخواهد بود.

۱- همان، ص ۱۴۱.

ص: ۱۶۱

این اشکال مرحوم شیخ بر راه حلّ سوم وارد است، کما این که طبق مبنای ما هم اشکال وارد است؛ چون گفتیم اگر عملی شرعاً ضروری الوجود باشد مانند عملی است که تکویناً ضروری الوجود است و همان طور که أخذ اجرت بر عمل ضروری الوجود تکوینی، مصداق أکل مال به باطل است، أخذ اجرت بر عملی که شرعاً ضروری الوجود است نیز مصداق أکل مال به باطل بوده، بنابراین أخذ اجرت بر مثل طبیعیِ علاج مریض که واجب است، جایز نخواهد بود؛ زیرا ضروری الوجود است و مکلّف چاره ای از انجام آن ندارد. پس این راه حلّ، مشکل أکل مال به باطل را حلّ نمی کند.

راه حلّ محقق نائینی – قدس سره –

اشاره

راه حلّ محقق نائینی - قدس سره - براساس معیار خودشان در جواز أخذ اجرت است که فرمودند: در جواز أخذ اجرت بر عمل، دو شرط(۱) لازم است:

۱- المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، ج ۱، ص ۴۰: أن الإجاره تاره تقع علی الاعمال و اخری علی المنافع و ضابط صحه الإجاره أمران: أحدهما: کون المنفعه و العمل اللذین یبذل المال بإزائهما ملکا للموجر و تحت سلطنته ثانیهما: کونهما مما یمکن حصوله للمستأجر بحیث یمکن له استیفاؤهما فمع انتفاع الأمرین أو أحدهما تبطل الإجاره و هذان الأمران متلازمان فی الوجود غالبا بحیث یکون انتفاء أحدهما موجبا لانتفاء الآخر إلا أنه قد یتفق انفکاکهما کما سنشیر إلیه إنشاء اللّه تعالی.

ص: ۱۶۲

۱. عمل از لحاظ فعل و ترک، تحت قدرت و سلطنت موجر (اجیر) باشد؛ یعنی قدرت بر عمل و ترک آن داشته باشد.

۲. عمل باید ممکن الحصول للمستأجر باشد که توضیح آن به نحو مفصّل گذشت.

محقق نائینی(۱) می فرماید: در واجبات نظامیه، شرط دوم که عمل ممکن الحصول برای مستأجر باشد، روشن است که وجود دارد؛ به عنوان مثال طبیبی را که مستأجر برای معالجه ی مرض خود اجیر می کند، همه ی عملِ او را دریافت می کند یا صنعت گری را که مثلاً برای برق کشی منزلش اجیر می کند، عمل او را به نحو کامل استیفاء می کند و هکذا ... .

۱- همان، ص۴۲: اما جواز أخذ الأجره فی الواجبات النظامیه فلتحقق ملاک صحته فیها بکلا الأمرین، و ذلک لبقاء سلطنه الأجیر علی فعل متعلق الإجاره و ترکه، و کونه ممکن الحصول للمستأجر. أما بقاء سلطنته علیه فلأن متعلق الإجاره هو العمل بالمعنی الاسم المصدری فالمستأجر لخیاطه الثوب انما یملک علی الأجیر مخیطه الثوب لا حیث صدور عمله منه بالمعنی المصدری، و لذا لو فرض تحقق الخیاطه فی الثوب بلا صدور عمل من الأجیر یتحقق ملک المستأجر إلا إذا شرط المباشره علی الأجیر. و بالجمله فمعنی الاسم المصدری هو متعلق العقد و هو لا یکون تحت الأمر بل الأمر تعلّق بالمعنی المصدری أعنی بذل العمل و عدم احتکاره، و ذلک لا یوجب سلب القدره عن معنی الاسم المصدری بل هو باق علی ملکیته للموجر و حاصل تحت سلطنته فیصح (ح) تملیکه للغیر. و اما کونه ممکن الحصول للمستأجر فواضح لا یحتاج الی البیان.

ص: ۱۶۳

مهم شرط اول است که باید بررسی شود که آیا در واجبات نظامیه وجود دارد یا خیر؟

ایشان می فرماید: شرط اوّل نیز در واجبات نظامیه با تبیینی که در ذیل می کنیم وجود دارد و آن این که: آن چه در عقد اجاره متعلّق اجاره قرار می گیرد، عمل به نحو اسم مصدری است؛ نه مصدری. مثلاً در خیاطت ثوب، مخیطیت ثوب به نحو اسم مصدری (یعنی این که لباس دوخته شده باشد) تحت اجاره قرار می گیرد؛ نه حیثیت مصدری آن. به همین خاطر اگر [دستگاهی آن را بدوزد یا] کارگرش آن را خیاطت کند نیز اجاره صحیح است، مگر این که قید کرده باشند مباشرت در عمل داشته باشد، ولی اگر مباشرت شرط نشده باشد، حاصل عمل و اسم مصدر مطلوب بوده و عقد بر آن واقع می شود.

امّا آن چه در واجبات نظامیه تحت امر شارع رفته و واجب است، حیثیت صدوری و مصدری عمل است؛ نه اسم مصدری؛ یعنی بذل العمل و عدم احتکاره واجب است.

محقق نائینی بعد از تبیین این دو مطلب می فرماید: از آن جایی که متعلّق اجاره اسم مصدر است؛ نه مصدر، پس شرط اوّل یعنی قدرت بر فعل و ترک عمل (به نحو اسم مصدری) حاصل است؛ زیرا متعلّق وجوب، مصدر است و با واجب شدن، از حیطه ی قدرت اجیر خارج می شود، ولی اسم مصدر که تحت وجوب

ص: ۱۶۴

نرفته تا از تحت سلطنت اجیر خارج شود، پس عقد اجاره بر آن صحیح است و مشکل تهافت در فتوای مشهور این چنین حلّ می شود؛ چون اجرت در مقابل حیثیت صدوری و حدوثی عمل (مصدری) که واجب است قرار نمی گیرد، بلکه در مقابل حیثیت اسم مصدری قرار می گیرد و این دو با هم متفاوت است.

نقد راه حلّ محقق نائینی – قدس سره –

همان طور که بارها بیان کرده ایم، مصدر و اسم مصدر تفاوت جوهری نداشته و ذاتاً یکی هستند، فقط اعتباراً تفاوت دارند. این مطلب اگر درست تصوّر شود، تصدیقش آسان خواهد بود. در مثال هایی مانند «وزیدن و وزش»، «گزیدن و گزش»، «شستن و شویش»، «دانستن و دانش»، «جنبیدن و جنبش» و ... هیچ تفاوت ذاتی از لحاظ معنا بین مصدر و اسم مصدر وجود ندارد و نمی تواند وزیدن باشد ولی وزش نباشد، شستن باشد ولی شویش نباشد، جنبیدن باشد ولی جنبش نباشد و هکذا؛ تنها تفاوت شان این است که در مصدر حیثیت صدوری و حدوثی آن ملاحظه شده، ولی در اسم مصدر ملاحظه نشده است.(۱)

در فلسفه و اصول هم تبیین شده که حتّی ایجاد و وجود نیز با هم تفاوتی ندارد، نمی تواند ایجاد محقّق شده باشد ولی وجود

۱- پس حتّی این حرف که مصدر رتبتاً مقدم از اسم مصدر است نیز درست نیست و تفاوتی از لحاظ رتبه هم ندارد.

ص: ۱۶۵

محقّق نشـده باشـد. اگر ایجاد تـدریجی باشد وجود هم تدریجی است و اگر ایجاد دفعی باشد وجود هم دفعی است. ایجاد، وجود و موجود ذاتاً یکی هستند، فقط اعتباراً با هم تفاوت دارند.

بـا روشن شـدن این مطلب، معلوم می شود راه حـلّ محقق نـائینی درست نیست و مشـکلی را حـلّ نمی کنـد؛ زیرا بـا تعلّق وجوب به مصدر، به تبع آن اسم مصدر هم که ذاتاً با مصدر یکی است، از تحت سـلطنت مکلّف خارج شده و ضروری الوجود (شرعاً) خواهد شد(۱)، در نتیجه اسم مصدر نیز نمی تواند متعلّق اجاره واقع شود؛ زیرا هم چنان مشکل «أکل مال به باطل» باقی است.

راه حلّ مختار برای رفع تهافت

اشاره

ما دو راه حلّ برای رفع تهافت دو فتوای مشهور ارائه می کنیم:

۱. همـان راهی که برای جواز أخـذ اجرت بر واجبـات ارائه کردیم، در این جـا نیز کـاربرد دارد و آن این که: أخـذ اجرت بر واجب (چه واجب عینی و چه کفایی، چه تعبّـدی و چه توصّـلی) در صورتی جایز نخواهد بود که عمل به نحوی که واجب است در واجب عینی تعیینی، طبیعتِ لابشرط و در واجب کفایی،

۱- هرچنـد کلاـم حضـرت اسـتاد دام ظله در یکی بودن مصـدر و اسم مصـدر ذاتـاً، کاملاً متین است، اما شایـد مراد محقق نائینی از وجوب مصـدر، این است که ذات عمل مثلاً خیاطت واجب است؛ یعنی افرادی مشـغول چنین شـغلی باشـند هرچند احیاناً در بعضـی موارد منجر به خیاطت ثوب به نحو مطلوب در اجاره نشود. (امیرخانی)

ص: ۱۶۶

احد افراد (لامعیّن) مورد عقد اجاره واقع شود که در این صورت چون مصداق أکل مال به باطل است جایز نخواهد بود. امّا حتّی در همان واجب عینی تعیینی اگر عقد اجاره بر روی عمل با بعضی مشخصات خاص بسته شود که آن مشخصات واجب نیست، به نحوی که اجیر را ملزم کند طبیعت را در ضمن آن مشخصات خاصّی که واجب نیست محقّق کند، از آن جایی که اجیر در این صورت، قدرت بر فعل و ترک داشته و شرعاً ضروری الوجود نیست، پس أکل مال به باطل هم نخواهد بود و می تواند أخذ اجرت کند.

در واجبات نظامیه هم اگر این چنین قرارداد بسته شود که بیش از مقدار واجب، مأخوذ در عقد باشد، أخذ اجرت بر آن جایز خواهد بود و می توان ادّعا کرد در واجبات نظامیه معمولاً ـ این چنین است؛ یعنی بیش از مقدار واجب که در فلان زمان یا فلان مکان یا خصوصیات دیگر باشد مورد اجاره واقع می شود.

۲. آن چه به عنوان اقامه ی نظام واجب است، این است که روال معیشت مردم در زمینه های زراعت، تجارت، صناعت، طبابت و ... اختلال نداشته باشد؛ نانوا بتواند نانش را پخته و عرضه کند و در قبالش پول بگیرد، قصاب همین طور، طبیب هکذا و ... .

پس آن چه از مجموع روایات به عنوان وجوب حفظ نظام استفاده می شود آن است که چرخ زندگی مردم روان باشد و نظام معیشتی مردم قفل نشود و این با فراهم نمودن زمینه ی این

ص: ۱۶۷

امور و رفع موانع آن حاصل می شود. بنابراین معنای وجوب حفظ نظام این نیست که تک تک این امور واجب باشد تا با أخذ اجرت منافات داشته باشد، بلکه به این معناست که زمینه ی آن را باید فراهم کرد؛ مثلاً اگر امنیتی نیست ایجاد امنیت کرد، اگر وضع اقتصاد خراب است اصلاح کرد و ... تا هر کسی به هر صنعتی یا حرفه ای که می خواهد، مشغول شود و اگر بخواهد، در قبالش پول بگیرد.

بله، در میان این امور ممکن است بعضی واجب باشد که در این صورت می گوییم: اگر به همان نحوی که واجب شد کسی أخذ اجرت کند، جایز نخواهد بود؛ مثلاً نسبت به همان موردی که مرحوم شیخ در وجه سابع ذکر کردند و فرمودند: طبیبی که مریض مشرف به موت را علاج می کند، می تواند از او أخذ اجرت کند و اگر مالی نداشت ذمّه اش مشغول می شود، می گوییم اگر کسی ادّعا کند در چنین جایی باید مجاناً ارائه خدمت کند و حتّی ذمّه ی مریض هم مشغول نباشد، جای دوری نرفته است.(۱)

نتیجه ی مختار مرحوم شیخ – قدس سره – در واجبات نظامیه

مرحوم شیخ - قدس سره - در نهایت در مورد أخذ اجرت بر واجبات نظامیه به این نتیجه رسیدند که اگر این واجبات کفائیه، بالعرض

۱- ادلّه ی «لا ضرر» هم این جا جاری نمی شود؛ به خاطر آن که یا خلاف امتنان بر دیگری است یا این که این حکم، مبنی بر ضرر است.

ص: ۱۶۸

واجب عینی شود، أخذ اجرت بر آن ها جایز نخواهد بود.(۱)

این مختار مرحوم شیخ، موافق مختار ما در این مسأله است، هرچند روش ها متفاوت است؛ چون ما تفسیر دیگری از واجبات نظامیه ارائه کردیم و گفتیم مراد از واجبات نظامیه این نیست که تک تک صناعات و حِرَف واجب باشد، بلکه آن چه واجب است فراهم نمودن زمینه برای این صناعات و حِرَف است و اگر احیاناً بعضی از این صناعات و حِرَف واجب باشد، طبق قاعده ی کلّی که قبلاً بیان کردیم، أخذ اجرت بر آن به همان نحوی که واجب است، جایز نخواهد بود؛ چون مصداق أکل مال به باطل است.

نقض هایی بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات

اشاره

مرحوم شیخ – قدس سره – سپس مواردی را ذکر می کند که می تواند به عنوان نقض بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات باشد، از جمله(۲):

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۱: فالتحقیق علی ما ذکرنا سابقاً: أنّ الواجب إذا کان عینیاً تعیّنیاً لم یجز أخذ الأُجره علیه و لو کان من الصناعات، فلا یجوز للطبیب أخذ الأُجره علی بیان الدواء أو تشخیص الداء.

۲- همان: و أمّا أخذ الوصی الأُجره علی تولّی أموال الطفل الموصی علیه، الشامل بإطلاقه لصوره تعیّن العمل علیه، فهو من جهه الإجماع و النصوص المستفیضه علی أنّ له أن یأخذ شیئاً، و إنّما وقع الخلاف فی تعیینه، فذهب جماعه إلی أنّ له اجره المثل؛ حملًا للأخبار علی ذلک؛ و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنصّ و الإجماع فلا بدّ من کون العوض اجره المثل. و بالجمله، فملاحظه النصوص و الفتاوی فی تلک المسأله ترشد إلی خروجها عمّا نحن فیه. و أمّا باذل المال للمضطر فهو إنّما یرجع بعوض المبذول، لا بأُجره البذل، فلا یرد نقضاً فی المسأله. و أمّا رجوع الامّ المرضعه بعوض إرضاع اللّبإ مع وجوبه علیها بناء علی توقّف حیاه الولد علیه فهو إمّا من قبیل بذل المال للمضطر، و إمّا من قبیل رجوع الوصی بأُجره المثل من جهه عموم آیه (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَکُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) فافهم. و إن کان کفائیاً جاز الاستئجار علیه، فیسقط الواجب بفعل المستأجر علیه، عنه و عن غیره و إن لم یحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبیب الأُجره علی حضوره عند المریض إذا تعیّن علیه علاجه؛ فإنّ العلاج و إن کان معیّناً علیه، إلّا أنّ الجمع بینه و بین المریض مقدّمه للعلاج واجب کفائی بینه و بین أولیاء المریض، فحضوره أداء للواجب الکفائی کإحضار الأولیاء، إلّا أنّه لا بأس بأخذ الأُجره علیه.

ص: ۱۶۹

۱. گفته اند وصیّی که تولّی اموال ایتام می کند، می تواند اجرتش را از اموال ایتام بردارد و اطلاقش(۱) شامل صورت وجوب تولّی امور ایتام نیز می شود.

۲. أخذ اجرت در مقابل بذل آب و غذا برای مضطر جایز است، در حالی که این بذل واجب است.

۳. مادری که شیر اوّلیه (لبأ) به فرزند می دهد، می تواند

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أبواب عقد البیع و شروطه، باب۷۲، ح۵ ص۲۵۱ و تهذیب الاحکام، ج۶، ص۳۴۳: وَ [محمد بن الحسن] بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ السِّنْدِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَمَّنْ تَوَلَّی مَالَ الْیَتِیمِ مَا لَهُ أَنْ یَأْکُلَ مِنْهُ؟ فَقَالَ یَنْظُرُ إِلَی مَا کَانَ غَیْرُهُ یَقُومُ بِهِ مِنَ الْأَجْرِ لَهُمْ فَلْیَأْکُلْ بِقَدْرِ ذَلِکَ.

ص: ۱۷۰

حداقل به اطلاق آیه ی شریفه ی (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَکُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ)(۱) در قبالش اجرت أخذ کند، در حالی که در بعضی موارد به خاطر توقّف حیات ولد بر آن، واجب می شود.

حلّ مسأله

در حلّ این موارد که به عنوان نقض بر حرمت أخذ اجرت بر واجبات ذکر شد، می توانیم بگوییم:

اوّلاً: دلیل قطعی بر این که أخذ اجرت بر این امور در صورت وجوب هم جایز باشد، وجود ندارد و اطلاق آیه ی شریفه ی (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَکُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) و ادلّه ی دالّ بر جواز أخذ اجرت بر وصی، می تواند نسبت به صورت وجوب تقیید بخورد.

ثانیاً: می توان گفت این موارد به عنوان أخذ اجرت بر عمل نیست بلکه نظیر أکل مارّه است؛ یعنی شارع اجازه داده با این که شخص استحقاق معاملی بر أخذ اجرت المثل ندارد، مزدی دریافت کند.

ثالثاً: این موارد به خاطر وجود نص، از حرمت أخذ اجرت بر واجبات استثناء می شود. طبق مبنای مختار هم که گفتیم مصداق أکل مال به باطل می شود، گرچه آیه ی شریفه ی (لا

۱- سوره ی طلاق، آیه ی۶: (أَسْکِنُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُجْدِکُمْ وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَیِّقُوا عَلَیْهِنَّ وَ إِنْ کُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَیْهِنَّ حَتَّی یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَکُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ أْتَمِرُوا بَیْنَکُمْ بِمَعْرُوفٍ وَ إِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْری)

ص: ۱۷۱

تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ) آبی از تخصیص است، امّا این طور هم نیست که اگر دلیل قطعی بر جواز موردی داشتیم، تخصیص محال باشد، بلکه می گوییم شارع در عین این که آن چیز باطل است، به خاطر رعایت مصالحی آزاد گذاشته است.

جواز أخذ اجرت بر نیابت از انجام عمل واجب

اشاره

در عمل واجبی که قابلیت نیابت داشته باشد مانند دفن و صلاه میت، أخذ اجرت بر نیابت در عمل جایز است؛ زیرا تا نیابت واجب نباشد، ضروری الوجود هم نخواهد بود، پس أخذ اجرت بر آن هم أکل مال به باطل نخواهد بود و اگر عمل منوبٌ فیه واجب کفایی(۱) باشد (مانند دفن و صلاه میت) نتیجه ی این نیابت آن است که هم از خودش ساقط می شود و هم از دیگران.

و اگر عمل منوبٌ فیه عبادی باشد، مانند نماز، روزه، حج و ... أخذ اجرت بر آن نیز مانعی ندارد و همان طور که در ابتدای بحث به طور مفصّل توضیح دادیم، أخذ اجرت منافاتی با قصد قربت ندارد.

این را باید تذکّر دهیم که اگر واجب کفایی، بالعرض واجب عینی شده باشد دیگر نیابت معنا ندارد؛ زیرا اگر نیابت هنوز معنا داشته باشد، یعنی واجب از کفایی بودن خارج نشده است.

۱- مختار حضرت استاد دام ظله در واجبات کفایی این بود که أخذ اجرت بر واجب به نحو وجوب کفایی أحد افراد لامعیّناً أکل مال به باطل است، ولی اگر اجاره بر أحد الافراد معیّناً باشد مانعی ندارد. (امیرخانی)

ص: ۱۷۲

مرحوم شیخ نیز با این که قبلاً فرمودنـد بین اخلاص و قصد استحقاق اجرت تنافی وجود دارد، ولی در این جا می فرماید(۱) مانعی ندارد و می تواند بر نیابت عمل عبادی اجرت أخذ کند. حاصل فرمایش ایشان این چنین است:

نیابت از دیگران در مواردی که مشروع است، گرچه فی نفسه مستحب است امّا ترتّب ثواب برای منوبٌ عنه متوقّف بر این نیست که نائب قصد قربت و اخلاص در نفس نیابت داشته باشد، بلکه اگر کسی فقط به قصد استحقاق اجرت هم نیابت کند باز ثواب عمل به منوبٌ عنه می رسد، به شرطی که در انجام خودِ عمل اخلاص داشته باشد. پس در نیابت قصد قربت لازم نیست، بلکه باید در خودِ عمل اخلاص داشته باشد.

بنـابراین ثواب بردن منوبٌ عنه و انتفـاع او از عمـل به این نیست که نـائب، در نیابت قصـد قربت داشـته باشـد، بلکه همین مقـدار که خودش را نازل منزله ی منوبٌ عنه قرار دهد و عمل را به قصد اخلاص آورد کفایت می کند.

این که نائب خودش را در تمام عملی که قربهً الی الله انجام می دهد نازل منزله ی منوبٌ عنه قرار دهد (نیابت)، عملی جوانحی است که بیان کردیم لازم نیست در آن قصد قربت داشته باشد و

۱- مرحوم شیخ بحث نیابت را در دو جای بحث أخذ اجرت بر واجبات و نیز در رساله ی قضای از میت مطرح فرموده است.

چون قصد قربت در آن لازم نیست، پس می تواند بر نیابت اجیر شود و به قصد استحقاق اجرت، خودش را نازل منزله ی منوبٌ عنه قرار دهد. بله، همان طور که توضیح دادیم باید در عملی که انجام می دهد (نفس اعمال حج، نفس صلاه، نفس صوم و ...) اخلاص داشته باشد تا [عمل صحیح باشد که] ثواب آن به منوبٌ عنه برسد و از آن انتفاع ببرد.

پس کلید حلّ تنافی قصد قربت با قصد استحقاق اجرت در بیان مرحوم شیخ این شد که قصد استحقاق اجرت، مربوط به نیابت است که عملی جوانحی است؛ یعنی نائب خودش را نازل منزله ی منوبٌ عنه قرار می دهد، و قصد قربت و اخلاص هم مربوط به خود عمل (صلاه، صوم و حج) است. پس مَرکَب این دو قصد متفاوت است و تنافی با هم ندارند. و از آن جایی که عقد اجاره بر عملی (نیابت) منعقد می شود که قصد قربت در آن شرط نیست، پس اجاره صحیح است.

مرحوم شیخ این را هم اضافه می کنند که با قصد قربتی که نائب در انجام عمل دارد، منوبٌ عنه تقرّب به خداوند متعال پیدا می کند ولی برای خود نائب هیچ قربتی حاصل نمی شود.(۱)

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۴: و من هذا القبیل استئجار الشخص للنیابه عنه فی العبادات التی تقبل النیابه، کالحجّ و الزیاره و نحوهما؛ فإنّ نیابه الشخص عن غیره فی ما ذکر و إن کانت مستحبه إلّا أنّ ترتّب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا یتوقف علی قصد النائب الإخلاص فی نیابته، بل متی جعل نفسه بمنزله الغیر و عمل العمل بقصد التقرّب الذی هو تقرّب المنوب عنه بعد فرض النیابه انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النیابه بقصد الإخلاص فی امتثال أوامر النیابه عن المؤمن أم لم یلتفت إلیها أصلًا و لم یعلم بوجودها، فضلًا عن أن یقصد امتثالها. أ لا ترى أنّ أکثر العوام الذین یعملون الخیرات لأمواتهم لا یعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فی هذه النیابه، بل یتخیّل النیابه مجرّد إحسان إلی المیّت لا یعود نفع منه إلی نفسه، و التقرّب الذی یقصده النائب بعد جعل نفسه نائباً، هو تقرّب المنوب عنه، لا تقرّب النائب، فیجوز أن ینوب لأجل مجرّد استحقاق الأُجره عن فلان، بأن ینزّل نفسه منزلته فی إتیان الفعل قربه إلی اللّه، ثمّ إذا عرض هذه النیابه الوجوب بسبب الإجاره فالأجیر غیر متقرّب فی نیابته؛ لأنّ الفرض عدم علمه أحیاناً بکون النیابه راجحه شرعاً یحصل بها التقرّب، لکنّه متقرّب بعد جعل نفسه نائباً عن غیره، فهو متقرّب بوصف کونه بدلًا و نائباً عن الغیر، فالتقرّب یحصل للغیر. فإن قلت: الموجود فی الخارج من الأجیر لیس إلّا الصلاه عن المیّت مثلًا، و هذا هو متعلّق الإجاره و النیابه، فإن لم یمکن الإخلاص فی متعلّق الإجاره لم یترتّب علی تلک الصلاه نفع للمیّت، و إن أمکن لم یناف الإخلاص لأخذ الأُجره کما ادّعیت، و لیست النیابه عن المیّت فی الصلاه المتقرّب بها إلی اللّه تعالی شیئاً و نفس الصلاه شیئاً آخر حتی یکون الأوّل متعلّقاً للإجاره و الثانی مورداً للإخلاص. قلت: القربه المانع اعتبارها عن تعلّق الإجاره هی المعتبره فی نفس متعلّق الإجاره و إن اتّحد خارجاً مع ما لا یعتبر فیه القربه ممّا لا یکون متعلّقاً للإجاره فالصلاه الموجوده فی الخارج علی جهه النیابه فعل للنائب من حیث إنّها نیابه عن الغیر و بهذا الاعتبار ینقسم فی حقّه إلی المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نیابه النائب یعنی تنزیل نفسه منزله المنوب عنه فی هذه الأفعال و بهذا الاعتبار یترتّب علیه الآثار الدنیویه و الأُخرویه لفعل المنوب عنه الذی لم یشترط فیه المباشره و الإجاره تتعلّق به بالاعتبار الأوّل و التقرّب بالاعتبار الثانی فالموجود فی ضمن الصلاه الخارجیه فعلان نیابه صادره عن الأجیر النائب فیقال: ناب عن فلان و فعل کأنه صادر عن المنوب عنه فیمکن أن یقال علی سبیل المجاز: صلّی فلان و لا یمکن أن یقال: ناب فلان فکما جاز اختلاف هذین الفعلین فی الآثار فلا ینافی اعتبار القربه فی الثانی جواز الاستئجار علی الأوّل الذی لا یعتبر فیه القربه.

ص: ۱۷۴

ص: ۱۷۵

ملاحظاتی بر کلام مرحوم شیخ – قدس سره –

۱. لازمه ی فرمایش مرحوم شیخ آن است که هیچ کس نتواند در هیچ کجا برای خداوند اجیر شده و عمل به اجاره کند؛ چون اجرت با قصد قربت تنافی دارد و هذا بعیدٌ غایَتَه.

۲. مرحوم شیخ فرمودند: با نیابت هیچ تقرّبی برای خودِ نائب در صورت وجود عقد اجاره حاصل نمی شود، در حالی که این با اطلاق روایات متعدّدی که اثبات وصول ثواب به نایبِ اجیر می کند ناسازگار است، از جمله حسنه ی کالصحیحه ی معاویه بن عمار که می فرماید:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: قِيلَ لَهُ: أَ رَأَيْتَ الَّذِي يَقْضِي عَنْ أَبِيهِ أَوْ أُمِّهِ أَوْ أَخِيهِ أَوْ غَيْرِهِمْ أَ يَتَكَلَّمُ بِشَيْ ءٍ؟ قَالَ: نَعَمْ يَقُولُ عِنْدَ إِحْرَامِهِ: اللَّهُمَّ مَا أَصَابَنِي مِنْ نَصَبٍ أَوْ شَعَثٍ أَوْ شِدَّةٍ فَأْجُرْ فُلَاناً فِيهِ وَ أْجُرْنِي فِي قَضَائِي عَنْه.(۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، کتاب الحج، أبواب النیابه فی الحج، باب۱۶، ح۳، ص۱۸۸ الکافی، ج۴، ص۳۱۲.

ص: ۱۷۶

مضافاً به این که ظاهر روایت عبدالله بن سنان(۱) آن است که اجیر، بیش از منوبٌ عنه اجر می برد، بلکه روایت علی بن یقطین می گوید: حج برای کسی است که «صَلَّی بِالْحَرِّ وَ الْبَرْدِ».(۲)

البته در صورت محذور عقلی، این دو وجه نمی تواند ردّی بر کلام شیخ باشد، بنابراین عمده وجه سوم است، سپس حلّی که به آن اشاره خواهیم کرد.

۳. اگر تقرّب فقط برای منوبٌ عنه حاصل می شود، لازمه اش آن است که بگوییم نائب فقط اوامری را که متوجّه منوبٌ عنه

۱- همان، باب۱، ح۱، ص۱۶۳ و الکافی، ج۴، ص۳۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا یُقَالُ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - إِذْ دَخَلَ عَلَیْهِ رَجُلٌ فَأَعْطَاهُ ثَلَاثِینَ دِینَاراً یَحُجُّ بِهَا عَنْ إِسْمَاعِیلَ وَ لَمْ یَتْرُکْ شَیْئاً مِنَ الْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ إِلَّا اشْتَرَطَ عَلَیْهِ حَتَّی اشْتَرَطَ عَلَیْهِ أَنْ یَسْعَی فِی وَادِی مُحَسِّرٍ ثُمَّ قَالَ: یَا هَذَا إِذَا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا کَانَ لِإِسْمَاعِیلَ حَجَّهٌ بِمَا أُنْفِقَ مِنْ مَالِهِ وَ کَانَ لَکَ تِسْعُ حِجَجٍ بِمَا أَتْعَبْتَ مِنْ بَدَنِکَ. وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ مِثْلَهُ.

۲- همان، ح۲ و الکافی، ج۴، ص۳۱۲: وَ عَنْهُمْ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا] عَنْ سَهْلٍ عَمَّنْ ذَکَرَهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ - علیه السلام - رَجُلٌ دَفَعَ إِلَی خَمْسِ نَفَرٍ حَجَّهً وَاحِدَهً فَقَالَ یَحُجُّ بِهَا بَعْضُهُمْ فَسَوَّغَهَا رَجُلٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ فَقَالَ لِی کُلُّهُمْ شُرَکَاءُ فِی الْأَجْرِ فَقُلْتُ لِمَنِ الْحَجُّ؟ فَقَالَ: لِمَنْ صَلَّی بِالْحَرِّ وَ الْبَرْدِ.

ص: ۱۷۷

است امتثال می کند؛ یعنی چون خودش را نازل منزله ی منوبٌ عنه قرار می دهد پس فقط اوامری را که متوجّه منوبٌ عنه است امتثال می کند و نسبت به خودش امتثال امری نمی کند تا تقرّبی برای او هم حاصل شود. در نتیجه خدمت مرحوم شیخ - قدس سره - عرض می کنیم: اگر منوبٌ عنها در همان وقت حائض باشد، نائب چطور می تواند در مثل نماز و طواف، قصد امرِ متوجّه به حائض کند در حالی که حائض نسبت به این عبادات امر ندارد؟! یا اگر منوبٌ عنه میّت باشد که الآن هیچ امری متوجّه او نیست، نائب کدام امر متوجّه به منوبٌ عنه را امتثال می کند؟! یا نیابت از طرف کسی که عاجز است و نمی تواند حجّ برود و بالطبع هیچ امری نسبت به حجّ ندارد، چطور ممکن خواهد بود؟!

بنابراین این کلام مرحوم شیخ علی رغم عظمتشان و تمام تواضعی که نسبت به ایشان داریم، قابل التزام نیست.

حلّ مشکل آن است که از روایات استفاده می شود خودِ نائب، امر به عمل نیابی دارد؛ مثلاً پسر بزرگ تر در رابطه با پدرِ میّت خود، امر وجوبی بر نیابت از پدر در قضای نمازهای فوت شده دارد و دیگران امر استحبابی به نیابت از آن میّت دارند. بنابراین آن هایی که امر استحبابی داشته و نیابت بر آن ها واجب نیست، أخذ اجرت برای آنان براساس عقد اجاره بر نیابت در عمل، أکل مال به باطل نخواهد بود و امر خود را بر عمل نیابی قصد خواهند کرد که این امر، بالذات استحبابی است ولی به

ص: ۱۷۸

واسطه ی اجاره واجب می شود، هم چون امر به نماز شب که استحبابی است امّا به واسطه ی نذر واجب می شود؛ یعنی کسی که نیابت از دیگری در نماز می کند، قصد می کند «نمازی را که امر دارد از قِبَل دیگری آورده شود، انجام می دهم»، هرچند خود منوبٌ عنه بالفعل امر نداشته باشد، مثل حائض و یا اصلاً آن عمل از نائب به عنوان خودش مطلوب نباشد، مثل این که قضای نماز آیات از دیگری می کند در حالی که اصلًا بر خودش نماز آیات واجب نشده است. لذا در عین این که نماز آیات أداءً یا قضاءً از او مشروع نیست؛ چون خداوند امر فرموده از قِبَل فلان میّت بیاورد، نماز آیات را از قِبَل فلان میت به جا می آورد، آن هم با قصد همین امر (یعنی امر به آوردن نماز آیات از قِبَل زیدِ میت) و همین امرِ به اتیان صلات از قِبَل میت که احیاناً استحبابی است، توسط عقد اجاره می تواند واجب شود.

با توجّه به آن چه ذکر کردیم و برخی مطالب که سابقاً گذشت، عدم تنافی بین أخذ اجرت و قصد قربت نیز در این جا واضح می شود و خلاصه ی آن این که:

کسی که اجیر می شود عبادتی را به نیابت از دیگری انجام دهد، یا آن عبادت را فقط به خاطر این که محبوب خداست انجام می دهد؛ چون امر استحبابی به نیابت دارد، که در این صورت روشن است قصد قربت دارد. یا آن عبادت را به جهت این که چون عقد اجاره بر آن منعقد کرده و ذمّه اش مشغول شده

ص: ۱۷۹

اتیان می کند تا فراغ ذمّه پیدا کند، در این صورت هم می گوییم از آن جایی که این مشغولیت ذمّه در قبال اجاره و وجوب به وفای به عقـد از طرف شارع است و شارع چنین دسـتوری به وفای به عقـد اجاره داده است، پس باز هم عمل را به قصد قربت و امتثال امر پروردگـار به نیـابت در عبـادت می آورد. بنـابراین در هر دو صورت عمـل را با اخلاص می آورد و اخلاص منافاتی با اجاره و أخذ اجرت ندارد.

البته همان طور که قبلًا اشاره کردیم، در حقیقت این دو امر در یکـدیگر منـدکّ شـده و یک امر وجوبی عبادی خواهد داشت و آن چه در فوق گفتیم، براساس تحلیل این دو امر مندکّ و برای روشن شدن عدم ورود اشکال فقدان قصد قربت بود.

ص: ۱۸۰

ص: ۱۸۱

اجرت بر مستحبات

اشاره

ص: ۱۸۲

ص: ۱۸۳

حکم اخذ اجرت بر مستحبات

در مورد واجبات بیان کردیم اخـذ اجرت منافاتی با قصد قربت ندارد، تنها مشـکلی که دارد آن است که چون انجام آن عمل بر فرد واجب بوده و گریزی از آن نـدارد، اخـذ اجرت بر آن عمـل عرفاً مصـداق اکل مال به باطل است و به این خاطر جایز نیست. ولی از آن جا که در مسـتحبات این الزام وجود ندارد، پس این مشکل هم نیست، بنابراین اخذ اجرت بر عمل مستحبی مانعی ندارد، البته در صورتی که سایر شرایط معامله تمام باشد.

ص: ۱۸۴

ص: ۱۸۵

حکم احتساب عمل مورد اجاره به عنوان عبادت برای اجیر

اشاره

ص: ۱۸۶

ص: ۱۸۷

عدم جواز اتیان عمل مستأجرٌ علیه به عنوان عبادت برای خود

مسأله ی دیگری که مرحوم شیخ(۱) اعلی الله مقامه الشریف استطراداً در این جا مطرح کرده اند و ما نیز به تبع ایشان مطرح می کنیم هرچند بعضی متعرض این مسأله نشده اند، ولی چون دارای مباحث مفیدی است ما مطرح می کنیم آن است که اجیر نمی تواند عملی را که بر آن اجیر شده و مورد استحقاق غیر است، به عنوان عبادت برای خود بیاورد؛ یعنی همان طور که کسی نمی تواند بر عباداتی که بر خود او واجب است، اجیر

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۷: اعلم أنّه کما لا یستحقّ الغیر بالإجاره ما وجب علی المکلّف علی وجه العباده، کذلک لا یؤتی علی وجه العباده لنفسه ما استحقّه الغیر منه بالإجاره، فلو استؤجر لإطافه صبیٍّ أو مغمی علیه فلا یجوز الاحتساب فی طواف نفسه، کما صرّح به فی المختلف، بل و کذلک لو استؤجر لحمل غیره فی الطواف، کما صرّح به جماعه تبعاً للإسکافی؛ لأنّ المستأجر یستحقّ الحرکه المخصوصه علیه، لکن ظاهر جماعه جواز الاحتساب فی هذه الصوره؛ لأنّ استحقاق الحمل غیر استحقاق الإطافه به کما لو استؤجر لحمل متاع.

ص: ۱۸۸

شود و آن عمل مستحَقّ برای دیگران نمی شود، در جایی هم که اجیر برای دیگران شده، نمی تواند آن عمل را به عنوان عبادت برای خود قرار دهد.

مرحوم شیخ – قدس سره – این مسأله را بر اجیر شدن بر طواف تطبیق می کند و می فرماید به همین خاطر اگر کسی اجیر شد دیگری را حمل کرده و طواف دهد، نمی تواند همان طواف را نیز برای خود قصد کند و مجزی از طواف خود باشد.

جواز اجیر گرفتن برای اطافه فی الجمله مورد تسالم است و می توان برای مریض، مغمی علیه و کودکان اجیر گرفت و حتّی بنا بر احتمال قوی افراد سالم هم می توانند اجیر بگیرند تا کسی آن ها را طواف دهد. در بعضی روایات وارد شده که رسول اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – سوار بر ناقه ی خود «عضباء»(۱) طواف کردند و با عصای خود

۱– فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۱، ص۲۸۳: العَضْبُ: السیف القاطع. عَضَبه یَعْضِبُهُ عَضْبا، أی قطعه. و شاه عَضْبَاء: مکسوره القرن. و قد عَضِبَتْ عَضَبا، و أَعْضَبْتها إعضابا، و عَضَبْتُ قرنها فانعضب، أی: انکسر. و یقال العَضَب یکون فی أحد القرنین. و ناقه عَضْباء، أی: مشقوقه الأذن. و یقال: هی التی فی أحد أذنیها شق و سمیت ناقه رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – العَضْباء. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص۴۱۴: و (عَضِبَتِ) الشَّاهُ و النَّاقَهُ (عَضَباً) أَیْضاً إِذَا شُقَّ أُذُنُهَا فَالـذَّکَرُ (أَعْضَبُ) و الْأُنْثَی (عَضْبَاءُ) مِثْلُ أَحْمَرَ و حَمْرَاءَ و یُعَـدَّی بِالْأَلِفِ فَیُقَالُ (أَعْضَبْتُهَا) و کَانَتْ نَاقَهُ النَّبِیِّ – صلی الله علیه و آله و سلم – تُلَقَّبُ (الْعَضْبَاءَ) لنَجَابَتِها لَا لشَقِّ أُذُنِهَا. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ص۶۰۹: العَضْباءُ: اسم ناقه النبی – صلی الله علیه و آله و سلم – اسم، لها، عَلَمٌ، و لیس من العَضَب الذی هو الشَّقُّ فی الأُذُن. إنما هو اسم لها سمیت به، و قال الجوهری: هو لقبها؛ قال ابن الأَثیر: لم تکن مَشْقُوقَه الأُذُن، قال: و قال بعضهم إِنها کانت مشقوقهَ الأُذُن، و الأَولُ أَکثر؛ و قال الزمخشری: هو منقول من قولهم: ناقه عَضْباءُ، و هی القصیرهُ الیَد.

ص: ۱۸۹

(مِحْجَن)(۱) استلام کردند و آن عصا را بوسیدند.

بعضـی به این روایت اعتماد کرده و گفته اند از این روایت اسـتفاده می شود طواف راکباً نیز جایز است و رکوب هم فرقی نمی کند چه بر ناقه باشد و چه بر فرس و چه بر ظهر انسانی دیگر.

اگر جواز طواف راکبـاً اثبـات شود، بعضـی مسائـل دیگر نیز حـلّ می شود، از جمله این که امروزه گـاهی به خاطر شـلوغی در حین طواف، سـیل جمعیت افراد را بدون اختیار حرکت می دهد و اگر بگوییم طواف راکباً جایز است، می تواند همان را به عنوان طواف قصد کند و مجزی است و مناقشات بعض أعلام در این جا قابل دفع است و این مسأله احتمال دارد در آینده بیشتر

۱- المصـباح المنیر فی المِحْجَنُ: وِزَانُ مِقْوَدٍ خَشَـبَهٌ فی طَرِفِهَا اعْوِجَاجٌ مثْـلُ الصَّوْلَجَانِ قَالَ ابْنُ دُرَیْدٍ کُلُّ عُودٍ مَعْطُوفِ الرَّأْسِ فَهُوَ (مِحْجَنٌ) و الجَمْعُ (الْمَحَاجِنُ) و (الْحَجُونُ) وِزَانُ رَسُولٍ جَبَلٌ مُشْـرِفٌ بِمَکَّهَ. غریب الشـرح الکـبیر للرافعی، ج ۲، ص۱۲۳: المِحْجَنُ: وِزَانُ مِقْوَدٍ خَشَـبَهٌ فی طَرِفِهَا اعْوِجَاجٌ مثْلُ الصَّوْلَجَانِ قَالَ ابْنُ دُرَیْدٍ کُلُّ عُودٍ مَعْطُوفِ الرَّأْسِ فَهُوَ (مِحْجَنٌ) و الجَمْعُ (الْمَحَاجِنُ) و (الْحَجُونُ) وِزَانُ رَسُولٍ جَبَلٌ مُشْرِفٌ بِمَکَّهَ.

ص: ۱۹۰

مورد ابتلاء شود و ناچار باشند به خاطر ازدیاد جمعیت، افراد را بر روی دستگاه هایی قرار داده و به سرعت طواف دهند.

به هر حال این مسأله که عند الضروره و برای مریض، مغمی علیه و اطفال می توان اجیر گرفت تا کسی آن ها را حمل کرده و طواف دهد، جای مناقشه نیست و روایات نیز بر آن دلالت می کند.

مهم این مسأله است و از قدیم مورد بحث بوده که آیا اجیر می تواند در حین حمل و طواف دادن، برای خودش هم قصد طواف کند و آیا چنین طوافی برای حامل مجزی است یا خیر؟

اقوال در این مسأله را با محاسبه ی آراء عامه می توان در پنج یا شش قول بیان کرد:

اقوال در مسأله

اشاره

۱. کسی که دیگری را طواف می دهد، مطلقاً می تواند برای خود قصد طواف کند؛ چه اطافه تبرّعاً باشد، چه به جعاله و چه به اجاره.

این قول بعید نیست از اطلاق عبارت جناب محقق اعلی الله مقامه در شرایع(۱) استفاده شود. از عبارت علامه – قدس سره – در قواعد(۲) نیز

۱- محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص۲۰۸: لا- یجوز النیابه فی الطواف الواجب للحاضر إلا- مع العذر کالإغماء و البطن و ما شابههما و یجب أن یتولی ذلک بنفسه و لو حمله حامل فطاف به أمکن أن یحتسب لکل منهما طوافه عن نفسه.

۲- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۱، ص۴۱۱: تجوز النیابه فی الطواف عن الغائب و المعذور کالمغمی علیه و المبطون لا- عمن انتفی عنه الوصفان. و الحامل و المحمول و ان تعدد یحتسبان، و ان کان الحمل بأجره علی إشکال.

ص: ۱۹۱

این مطلب استفاده می شود، البته ایشان فرموده اند علی اشکالٍ.

۲. این قول که از بعض شـافعیه(۱) نقـل شـده در مقابـل قول اوّل قرار دارد و آن این که کسـی که دیگری را طواف می دهـد، نمی تواند برای خود قصد طواف کند مطلقاً؛ چه تبرّعاً طواف دهد و چه بالاجاره.

۳. این قول را علامه – قدس سره – در مختلف از کتاب ابن جنید اسکافی

۱– الرافعی القزوینی، عبـد الکریم بن محمـد، فتح العزیز بشـرح الوجیز، ج۷، ص۳۴۰: ان الرجـل حمـل محرما من صبی أو مریض أو غیرهمـا و طاف به نظر ان کان الحامل حلالا أو کان قـد طاف عن نفسه حسب الطواف للمحمول بشـرطه و ان کان محرما و لم یطف عن نفسه نظر ان قصـد الطواف عن المحمول ففیه ثلاـثه اوجه (اظهرهـا) انه یقع للمحمول دون الحامـل و ینزل الحامل منزله الـدابه. ابن قـدامه، عبدالله بن احمد، المغنی، ج۳، ص۲۰۷: مسـأله : قـال : و من طیف به محمولاـ کان الطواف له دون حامله أما إذا طیف به محمولا لعـذر فلا یخلو أما أن یقصدا جمیعا عن المحمول فیصح عنه دون الحامل بغیر خلاف نعلمه أو یقصدا جمیعا عن الحامل فیقع عنه أیضا و لا شیء للمحمول أو یقصد کل واحد منهما الطواف عن نفسه فإنه یقع للمحمول دون الحامل و هذا أحد قولی الشافعی.

ص: ۱۹۲

که احد القدیمین(۱) است و به آن کتاب دسترسی داشته نقل می کند(۲) و می فرماید:

أطلق الأصحاب جواز أن یطوف الحامل عن نفسه، فقال ابن الجنید و نعم ما قال : و الحامل للمریض یجزئه طوافه عن طواف الواجب علیه إذا لم یکن أجیرا.(۳)

۴. این قول، قول خود علامه - قدس سره - در مختلف است. ایشان گرچه ابتدا درباره ی نظر ابن جنید می فرماید: «و نعم ما قال» و استدلالی هم برای آن ذکر می کند، ولی در نهایت می فرماید:

۱- ابن جنید اسکافی و عمانی معروف به قدیمین هستند. نجاشی در مورد ابن جنید اسکافی می فرماید: وجه فی اصحابنا ثقه جلیل القدر صنف فاکثر ... و سمعت شیوخنا الثقات یقولون عنه: أنه کان یقول بالقیاس. مرحوم شیخ نیز می فرماید: محمد بن أحمد بن الجنید یکنی أبا علی، و کان جید التصنیف حسنه، إلا أنه کان یری القول بالقیاس فترکت لذلک کتبه و لم یعول علیها. (رجال النجاشی، ص۳۸۸ و الفهرست الطوسی، ص۱۳۴) بعضی از اساتید ما می فرمودند: ابن جنید به خاطر قریب العهد بودن به اهل سنت و داشتن رسوباتی از قبل، به قیاس عمل می کرد، ولی ما این مطلب را در کتب اُم هر جا که مظان آن بود نگاه کردیم نیافتیم و احتمال می دهیم از روی حدس این مطلب را فرموده باشند.

۲- کتاب ابن جنید الآن در دسترس نیست، ولی علامه در اختیار داشته و فتاوای ابن جنید را در مختلف نقل فرموده است.

۳- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۴، ص۱۸۵.

ص: ۱۹۳

و التحقیق انّه لو استؤجر للحمل فی الطواف أجزأ عنهما، و ان استؤجر للطواف لم یجز عن الحامل.

علامه - قدس سره - تفصیل می دهد که اگر کسی اجیر شود در طواف خودش دیگری را طواف دهد مثلاً به او گفته شود تو که طواف می کنی و قوی هستی، این مریض را هم طواف بده در این صورت طواف هر دوی آن ها صحیح است، ولی اگر اجیر شود برای طواف و نه بالخصوص در طواف خود در این صورت طواف برای حامل واقع نمی شود، گرچه نیّت طواف هم داشته باشد.

۵. این قول، قول شهید ثانی - قدس سره - در مسالک است که می فرماید:

لو حمله حامل فطاف به، أمكن أن یحتسب لكلّ منهما طوافه عن نفسه هذا إذا كان الحامل متبرّعا، أو حاملا بجعاله، أو مستأجرا للحمل فی طوافه، أمّا لو استؤجر للحمل مطلقا لم یحتسب للحامل.(۱)

اگر حامل و طواف دهنده، متبرّعاً و برای رضای خدا دیگری را طواف دهد یا به جعاله طواف دهد جعاله عقد جایز و غیر لازم است و می تواند در وسط عمل هم آن را رها کند، مگر در موارد خاص یا اجیر شود در طوافِ خودش دیگری را طواف دهد، در این سه صورت هر یک از حامل و محمول می توانند طواف را از جانب خودشان حساب کنند.

۱- مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۲، ص۱۷۷.

ص: ۱۹۴

ولی اگر عقـد اجـاره به نحـو مطلـق باشـد که دیگری را طـواف بدهـد؛ نه این که در طوافِ خودش دیگری را طواف دهـد، در این صورت طواف فقط برای محمول واقع می شود و برای حامل حساب نمی شود. در تعلیل مطلب اخیر می فرمایند:

لأن الحرکه المخصوصه قد صارت مستحقّه علیه لغیره، فلا یجوز صرفها الی نفسه.

یعنی آن حرکـاتی که حامل دور کعبه می کنـد، مسـتحقّ للغیر و ملك غیر است، پس بایـد صَـرف برای غیر شود و نمی توانـد برای خودش صرف کند؛ چون در این صورت تصرّف در حق و ملك غیر کرده است.

۶. وجه دیگری که در بعضـی کلمـات وجود دارد ولی نمی دانیم قائل هم داشـته باشـد(۱) این است که اصـلاً طواف، قابل استیجار نیست و اگر استیجار کرد نه برای حامل واقع می شود و نه برای محمول.

در بعضی کلمات هم آمده که اگر کسی اجیر شد برای طواف دیگری، جایز است برای خودش نیّت کند و مجزی است، مگر

۱- بعضـی گفته انـد مراد شـیخ از «الرابع: مـا ذکره بعض محشـی الشـرایع من اسـتثناء صوره الاستیجار علی الحمل» همین قول است، هرچند در تعلیقه آمده که: «لم نقف علیه، و لعلّه یشیر إلی ما ذکره الشهید الثانی فی حاشیته علی الشرائع (مخطوط): ۱۸۲، أو المحقق الکرکی فی حاشیته علی الشرائع (مخطوط): ۷۰».

ص: ۱۹۵

آن که در ضمن عقد اجاره شرط شده باشد برای خودش قصد نکند.

ممکن است در این جا این سؤال پیش بیاید که مگر چنین شرطی معقول است؟ در جواب می گوییم: بله، ممکن است کسی چنین شرطی کرده باشد به خاطر این که مثلاً اگر حامل برای خودش نیز قصد کند حواسش معطوف به چند جا می شود، پس برای این که متمحّض در خدمت به این محمول باشد، شرط می کند برای خودش قصد نکند، یا اگر مبطلات وضو برای حامل حادث شد بتواند ادامه دهد و ... .

مرحوم شیخ – قدس سره – بعد از طرح این اقوال می فرماید: «و المسأله مورد نظر»(۱)، گرچه قول شهید ثانی را می فرمایند: «لا یخلو من وجه»، امّا انتخاب نمی کند.

کلام علامه – قدس سره – در منتهی المطلب

علامه – قدس سره – در منتهی المطلب که مفصّل ترین کتاب فقهی علامه می باشد ولی متأسفانه تکمیل نشده می فرماید:

مسأله: إذا حمل محرم محرما فطاف به و نوی کلّ

۱– المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۷: و فی المسأله أقوال: قال فی الشرائع ... و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صوره الاستئجار للحمل التی استشکل والده رحمه اللّه فیها علی أنّ ضمّ نیّه التبرّد إلی الوضوء قادح أم لا؟ و المسأله مورد نظر و إن کان ما تقدّم من المسالک لا یخلو عن وجه.

ص: ۱۹۶

واحد منهما الطواف، أجزأ عنهما و به قال أبو حنيفه، و للشافعيّ قولان: أحدهما: أنّه يجزئ عن المحمول. و الثاني: أنّه يجزئ عن الحامل دون المحمول.(۱)

هرگاه محرِمی محرِم دیگری را حمل کرده و طواف دهد و هر دو قصد طواف کنند، برای هر دو مجزی است. ابوحنیفه نیز نظرش این چنین است، امّا شافعی دو قول دارد؛ یک جا گفته مجزی از محمول است و در جای دیگر گفته فقط مجزی از حامل است؛ نه محمول.

همان طور که ملاحظه می فرمایید علامه در این جا بدون تفصیل می فرماید طواف مجزی از هر دوی آن ها (حامل و محمول) است، بر خلاف مختلف که در آن جا ابتدا در مورد نظر ابن جنید فرمودند: «و نعم ما قال» و در نهایت فرمودند اگر کسی اجیر شود در طواف خودش دیگری را طواف دهد مجزی از هر دو است و اگر اجیر شود دیگری را حمل کند (مطلقاً) مجزی از حامل نیست، ولی در این جا به نحو مطلق می فرماید مجزی از هر دو است و بر آن استدلال کرده می فرماید:

لنا: أنّ الحامل قد حصل منه الطواف و المحمول أيضا قد حصل طائفا حول البيت فيجزئه و كونه على

۱- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۰، ص۳۸۷.

ص: ۱۹۷

ظهر غیره لا یمنع صحّه طوافه، کما لو طاف راکبا.

به نظر ما برای حامل که طواف حاصل شده و برای محمول نیز طواف دور کعبه حاصل شده است و این که محمول بر پشت دیگری است مانع صحت طوافش نیست، همان طور که اگر راکباً طواف می کرد مانعی نداشت.

علامه - قدس سره - در این جا طواف راکباً را مجزی می داند و می فرماید: «و یوید ذلک ...» یعنی ایشان مجزی بودن طواف راکباً را طبق قاعده می داند و روایات خاصه هم به عنوان تأیید آن است:

و یؤیّد ذلک: ما رواه الشیخ فی الصحیح عن [سعد بن عبدالله عن ابی جعفر عن الحسین بن سعید عن محمد بن ابی عمیر عن] حفص بن البختریّ عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - فی المرأه تطوف بالصبیّ و تسعی به هل یجزئ ذلک عنها و عن الصبیّ؟ فقال: نعم.(۱)

حفص بن البختری نقل می کند که از امام صادق - علیه السلام - درباره ی زنی سؤال شد که بچه را طواف و سعی می دهد، آیا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، أبواب الطواف، باب ۵۰، ح۳، ص۳۹۵ و تهذیب الاحکام، ج۵، ص۱۲۵: وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ] عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - فِی الْمَرْأَهِ تَطُوفُ بِالصَّبِیِ وَ تَسْعَی بِهِ هَلْ یُجْزِی ذَلِکَ عَنْهَا وَ عَنِ الصَّبِیِّ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ مِثْلَهُ.

ص: ۱۹۸

برای خود زن و برای بچه مجزی است؟ فرمودند: بله.

کلام حضرت که فرمودند مجزی است، اطلاق دارد؛ یعنی چه زن برای طواف و سعی اجیر شده باشد و چه اجیر نشده باشد و حتّی شامل صورتی که صبی نمی تواند خودش نیت کند و زن باید از قِبَل او نیت کند نیز می شود(۱)؛ یعنی زن هم برای خود نیت کند و هم برای طفل.

و [سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن جعفر بن بشیر] عن الهیثم بن عروه التمیمیّ، عن أبی عبد اللّه - علیه السلام - قال: قلت له: إنّی حملت امرأتی ثمّ طفت بها و کانت مریضه و قلت له: إنّی طفت بها بالبیت فی طواف الفریضه و بالصفا و المروه و احتسبت بذلک لنفسی، فهل یجزئنی؟ فقال: نعم.(۲)

۱- همان طور که می دانید طفل کوچک را هم می توان مُحرِم کرد و از قِبَل او نیت کرد.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، أبواب الطواف، باب ۵۰، ح ۲، ص ۳۹۵ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۲۵: وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِیرٍ عَنِ الْهَیْثَمِ بْنِ عُرْوَهَ التَّمِیمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّی حَمَلْتُ امْرَأَتِی ثُمَّ طُفْتُ بِهَا وَ کَانَتْ مَرِیضَهً وَ قُلْتُ لَهُ إِنِّی طُفْتُ بِهَا بِالْبَیْتِ فِی طَوَافِ الْفَرِیضَهِ وَ بِالصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ وَ احْتَسَبْتُ بِذَلِکَ لِنَفْسِی فَهَلْ یُجْزِینِی؟ فَقَالَ نَعَمْ. وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْهَیْثَمِ بْنِ عُرْوَهَ مِثْلَهُ.

ص: ۱۹۹

هیثم بن عروه التمیمی می گوید به امام صادق – علیه السلام – عرض کردم: من همسرم را در حالی که مریض بود حمل کرده، طواف دادم و عرض کردم: همسرم را برای طواف واجب و سعی بین صفا و مروه حمل کردم و همان را برای خودم نیز نیت کردم، آیا برای من مجزی است؟ فرمودند: بله.

مرحوم علامه سپس استدلالی از شافعی نقل می کند که این چنین است:

احتجّ الشافعیّ: بأنّه فعل واحد فإذا وقع عن الفاعل للطواف أعنی الحامل لم یقع عن المحمول؛ لأنّ الفعل الواحد لا یقع عن اثنین.

طواف یک فعل است، پس هرگاه برای کسی که فاعل طواف (حامل) است واقع شود، دیگر برای محمول واقع نخواهد شد؛ چون یک فعل برای دو نفر واقع نمی شود.

بررسی استدلال های مسأله

اشاره

در بین صوری که برای مسأله فرض شده بود که اطافه تبرّعاً باشد یا بالجعاله و یا بالاجاره و اجاره هم خود صور مختلفی داشت مشکل ترین صورت در نگاه أعلام را بررسی می کنیم که اگر استدلال های ذکر شده بر بطلان طواف حامل ناتمام باشد، حکم بقیه ی صور نیز روشن خواهد بود.

مشکل ترین صورت این بود که کسی اجیر شود دیگری را طواف دهد مطلقاً. در این صورت بعضی گفته بودند فقط برای

ص: ۲۰۰

محمول واقع می شود و بالطبع بر طبق استدلال شافعی نیز فقط برای حامل واقع می شود.

بررسی استدلال علامه – قدس سره –

علامه – قدس سره – در استدلال برای کلام ابن جنید فرمودند: «انّه یجب علیه السعی فی غیر الطواف، فلا یجوز صرفه إلیه»(۱)

اگر مراد علامه از این کلام را به همان کلام شهید ثانی برنگردانیم و بگوییم مراد ایشان آن است که بعد از عقد اجاره بر حامل واجب می شود سعی در غیر طواف خویش کند، نتیجه اش این می شود که اگر در آن طواف، برای طواف خودش تلاش کند وظیفه ی شرعی اش را انجام نداده، بنابراین طوافش باطل است؛ زیرا تلاشش را در غیر آن چه واجب بوده صرف کرده است.

ولی این استدلال ناتمام است؛ زیرا خدمت علامه می گوییم به چه دلیل عقد اجاره اقتضاء می کند واجب است مستأجر در غیر طواف خودش تلاش کند؟! آن چه عقد اجاره به مقتضای آیه ی شریفه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(۲) اقتضاء می کند این است که باید در طوافِ آن کسی که اجاره برای او منعقد شده تلاش کند، امّا این که نباید در غیر آن تلاش کند و تلاش در غیر طواف خود واجب می شود، دلیلی بر آن وجود ندارد. پس این استدلال ناتمام است.

۱- مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۴، ص۱۸۵.

۲- سوره ی مائده، آیه ی۱: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهیمَهُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما یُتْلی عَلَیْکُمْ غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ یَحْکُمُ ما یُریدُ)

ص: ۲۰۱

بررسی استدلال شهید ثانی – قدس سره –

شهید ثانی – قدس سره – فرمودند:

لأن الحركه المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها الى نفسه(۱)؛

با عقد اجاره آن حرکت مخصوص برای طواف، مملوك و مستحقّ برای مستأجر می شود، بنابراین خودِ اجیر نمی تواند در آن تصرّف کند؛ چون تصرّف در ملك و حق غیر جایز نیست.

بر این استدلال شهید ثانی دو اشکال وارد می شود:

اوّلاً: ظاهر آن است که در اجاره برای طواف، حمل مورد اجاره است؛ نه حرکت حامل. حمل یعنی حرکت دادن محمول هفت شوط از حجر الاسود به دور کعبه، و این حمل غیر از حرکت حامل است و حرکت حامل مقدّمه و منشأ حمل (حرکت محمول) است. بنابراین چون حرکت حامل مورد اجاره قرار نگرفته مستحقّ للغیر نیست و می تواند برای خود قصد کند.

ثانیاً: فرضاً حرکت حامل مورد اجاره قرار گرفته باشد، حامل با صِرف نیّت طواف برای خود چه تصرّفی در آن حرکت می کند؟! تصرّف یک مفهوم عرفی است و باید یک نوع مزاحمت و محدودیتی برای صاحب مال ایجاد کند تا این مفهوم

۱- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۲، ص۱۷۷.

ص: ۲۰۲

صدق کند، در حالی که در این جا حامل محدودیتی برای محمول ایجاد نمی کند و این نظیر آن است که کسی از نور چراغ دیگری بدون این که تصرّفی در آن کند استفاده کند. پس همان طور که استفاده از نور آن چراغ مزاحمتی برای صاحب آن ندارد و در نتیجه عرفاً تصرّف محسوب نمی شود، در این جا نیز چون اجیر با صِرف نیت برای خود، هیچ گونه محدودیتی برای مستأجر ایجاد نمی کند و مستأجر منافع مستأجرٌ علیه را تمام و کمال استیفاء می کند، پس اجیر با نیّت خود هیچ تصرّفی در مال غیر نمی کند تا مشمول نهی شود.

إن قلت: از آن جا که آن حرکت ملک دیگری است هرچند با صِرف نیّت، تصرّف در آن محسوب نمی شود پس نمی تواند آن طواف برای محمول محسوب شود؛ زیرا عمل عبادی نباید ملک دیگری باشد و اگر آن حرکاتی که به عنوان عبادت انجام می دهد ملک دیگری باشد، دیگر آن عمل عبادت محسوب نمی شود.

قلت: این کلام که عمل عبادی نباید ملک دیگری باشد، ادّعایی بی دلیل است، بلکه همین مقدار که عملی منسوب به فاعل باشد و علی وجه العباده آن را اتیان کند کفایت در عبادیت عمل می کند، گرچه آن فعل ملک دیگری باشد، البته مادامی که مستلزم تصرّف در آن نباشد. به عنوان مثال به حسب روایات، یکی از عبادات نگاه به قرآن و نیز نگاه به چهره ی عالم است، حال اگر کسی با استفاده از نور دیگری بدون تصرّف در آن نگاه به قرآن یا چهره ی عالم

ص: ۲۰۳

کنـد، برای او عبادت محسوب می شود حتّی اگر صاحب نور بگوید راضـی نیسـتم از نور من اسـتفاده کنی! و یا اگر قرآن مربوط به دیگری باشد و او بدون تصرّف در آن و بدون ایجاد هیچ مزاحمتی به آن نگاه کند، این نگاه کردن نیز عبادت است.

بنابراین استدلال شهید ثانی – قدس سره – نیز ناتمام است.

بررسی استدلال شافعی

اسـتدلال شـافعی که علامـه آن را نقـل کردنـد این چنین بود: «فـإذا وقع عن الفاعـل للطواف أعنی الحامل لم یقع عن المحمول؛ لأنّ الفعل الواحد لا یقع عن اثنین»؛ یعنی فعل واحد از جانب دو نفر واقع نمی شود.

در جواب می گوییم:

اوّلاًـ همـان طور که بیان کردیم حرکت طوافیِ حامل و حرکت طوافیِ محمول حقیقتاً دو فعل است و کاملًا از هم مجزّاست؛ به این معنـا که دارای دو هـویت جـدا و دو نیّت جـداگانه است. نیّت و حرکت حامـل بـا نیّت و حرکت محمـول جـداست، نهـایت این که حرکت محمول، معلول حرکت حامل است و این ضربه ای به تعدّد آن نمی زند.

ثانیاً: دلیلی بر واقع نشـدن فعل واحـد از جانب دو نفر، در صورتی که حـداقل دو حیثیت متمایز در آن فعل باشـد وجود نـدارد، بلکه عکس آن ثابت است؛ مثلًا در حج استحبابی،

ص: ۲۰۴

زیارت استحبابی و ... ادلّه بیان می کند هر کسی می تواند به نیابت هر تعداد افرادی که دوست دارد انجام دهد، در حالی که فعل واحد است و آن فعل واحد، هم برای خود نائب و هم برای منوبٌ عنهم واقع می شود.

بنابراین عمل منسوب به دو نفر که در بعضی أجزاء و خصوصیات اتّحاد دارد، دلیلی بر عدم إجزاء آن از جانب دو نفر وجود ندارد. البته ممکن است در جایی بالخصوص دلیل وجود داشته باشد که مجزی نیست، امّا دلیل عام و مطلقی که دلالت کند هر عمل واحدی که منسوب به دو نفر است نمی تواند از هر دو نفر مجزی باشد، وجود ندارد.

نظر مختار در مسأله

با ردّ استدلال های ذکر شده برای عدم إجزاء از جانب حامل یا محمول، نظر مختار ما در این مسأله این می شود که حامل به هر نحوی محمول را حمل کرده، طواف دهد چه بر پشت خود سوار کند، چه بغل کند، چه با صندلی چرخدار حمل کند و چه بر روی تخته ای بر سر حمل کند هم برای محمول مجزی است و هم برای حامل، البته در صورتی که حامل نیز قصد طواف برای خود کرده باشد.

فقط در یک فرض نادر ممکن است بگوییم برای حامل واقع نمی شود و آن این که در اجاره شرط شده باشد حامل برای خود

ص: ۲۰۵

قصد طواف نکند. این شرط به مقتضای «المؤمنون عند شروطهم» لازم الوفاء است، امّا اگر مرتکب معصیت شد و برای خود نیز قصد طواف کرد آیا طوافش باطل است یا خیر، بحث دیگری است. ولی از آن جایی که چنین فرضی بسیار نادر و کالمعدوم است، صَرف وقت برای بررسی این مسأله شایسته نیست، لذا از آن صرف نظر می کنیم.

حکم طواف راکباً در کلام قدما

بعضی در کتابشان نوشته اند حکم طواف راکباً در کلمات قدمای فقهاء مطرح نگشته و چندان به آن رسیدگی نشده است، ولی وقتی رجوع کردیم دیدیم این مسأله از قدیم مطرح بوده و بعضی صریحاً حکم به جواز طواف راکباً کرده اند حتّی در غیر ضرورت و بیماری، از جمله:

جناب سلار - قدس سره - در مراسم می فرماید:

و لا بأس بالسعی راکباً و کذلک الطواف.(۱)

این که جناب سلّار هیچ قیدی ذکر نکرده و بعدِ آن وارد کتاب دیگری شده، معلوم می شود نظر ایشان این است که حتّی در غیر ضرورت و بیماری نیز طواف جایز است؛ خصوصاً که طواف را عطف بر سعی نموده و در سعی مسلّم است که راکباً جایز است.

۱- دیلمی، سلّار، حمزه بن عبد العزیز، المراسم العلویه و الأحکام النبویه، ص ۱۲۵.

ص: ۲۰۶

شیخ طوسی – قدس سره – در خلاف می فرماید:

لاـ ینبغی أن یطوف إلا ماشیا مع القدره، و إنما یطوف راکبا إذا کان علیلا أو من لا یقدر علیه، فإن خالف و طاف راکبا أجزأه و لم یلزمه دم.

و قال الشافعی: الرکوب مکروه، فإن فعله لم یکن علیه شیء، مریضا کان أو صحیحا و قال أبو حنیفه: لا یرکب إلا من عذر من مرض، فإن طاف راکبا فعلیه دم.

دلیلنا: إجماع الفرقه فإنه لا خلاف بینهم فی کراهته و أما إلزام الدم فیحتاج إلی دلیل و الأصل براءه الذمه.(۱)

مُحرِم در صورتی که قدرت دارد، سزاوار نیست طواف کند مگر ماشیاً. فقط در صورتی که علیل است یا قادر نیست می تواند راکباً طواف کند و اگر مخالفت کرد و بدون عذر راکباً طواف کرد، مجزی است و لازم نیست قربانی دهد.

و شافعی گفته است: رکوب در حال طواف مکروه است و اگر رکوب کرد چیزی بر عهده اش نیست، چه مریض باشد و چه سالم. ابوحنیفه گفته است: جایز نیست راکباً طواف کند، مگر این که عذر داشته باشد و مریض باشد. پس اگر راکباً طواف کرد باید قربانی دهد.

۱– شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، الخلاف، ج ۲، ص۳۲۶.

ص: ۲۰۷

دلیـل مـا اجمـاع فرقه است که خلافـی بینشان در کراهت آن نیست و امّا الزام دم [قربانی] احتیاج به دلیل دارد و اصل، برائت ذمّه از آن است.

این که جناب شـیخ – قـدس سـره – می فرمایـد: «لاینبغی أن یطوف ماشـیاً» و در نهایت می فرماید: «دلیلنا اجماع الفرقه فانه لاخلاف بینهـم فی کراهتـه» اسـتفاده می شـود شـیخ – قـدس سـره – قائـل بـه کراهت است؛ نه عـدم جـواز و این کراهت اجمـاعی است. البته اجماعـات خلاـف به همـان دلاـیلی که در بحث اجماع در اصول فقه بیان کردیم، اجماعات خاصه ای است که چنـدان نمی توان به آن اعتماد کرد.

جناب ابی الصلاح الحلبی – قدس سره – در کتاب الکافی فی الفقه که انصافاً کتاب نفیسی در فقه است می فرماید:

و ان لم یستطع المکلف الطواف ماشیا فلیطف راکبا و محمولا.(۱)

مفهوم این کلام اگر مراد جناب ابی الصـلاح بوده باشد، این است که اگر کسـی مسـتطیع است باید ماشیاً طواف کند و راکباً طواف نکند.

جناب سید ابوالمکارم ابن زهره – قدس سره – در کتاب غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع می فرماید:

۱- حلبی، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین، الکافی فی الفقه، ص۱۹۵.

ص: ۲۰۸

و لا یجوز له الطواف راکبا إلا لضروره، بدلیل الإجماع و طریقه الاحتیاط.(۱)

ایشان صریحاً می فرماید طواف راکباً جز در موارد ضرورت جایز نیست و دلیل ایشان اجماع و طریق احتیاط است.

آن چه در مورد اجماعـات خلاـف گفتیم، در مورد اجماعات غنیه النزوع هم صادق است؛ خصوصاً این که در این جا فرموده طریقه ی احتیاط هم این است.

همان طور که ملاحظه فرمودیـد این مسأله در میان قـدما مطرح بوده و در بین متأخرین هم مطرح است و ظاهراً اکثر معاصـرین قائلند که طواف راکباً جایز است.(۲)

بررسی روایات جواز طواف راکباً

اشاره

صاحب وسائل - قدس سره - این روایات را در بابی با عنوان «باب جواز الطواف راکباً و محمولاً علی کراهیه و جواز استلام الراکب الحجر بمحجن و تقبیله و حمل من عجز عن الاستلام لیستسلم» جمع آوری کرده که معلوم می شود دلالت این روایات بر جواز

۱- حلبی، ابن زهره، حمزه بن علی حسینی، غنیه النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، ص۱۷۶.

۲- امام خمینی، سید روح اللّه موسوی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص۴۳۳: مسأله ۱۱: یصح الطواف بأیّ نحو من السـرعه و البطء ماشیا و راکبا لکن الأولی المشی اقتصادا. هم چنین مراجعه شود به الآداب (مرحوم سید گلپایگانی)، مسأله ۵۰۰.

ص: ۲۰۹

طواف راکباً نزد ایشان تمام بوده که به صراحت فتوا داده و می فرماید: «باب جواز الطواف راکباً و محمولاً علی کراهیه ...» و إلا اگر دلالت نزد ایشان تمام نبود، می فرمود: «باب حکم الطواف محمولاً و راکباً».

روایت عبدالله بن یحیی الکاهلی:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ یَحْیَی الْکَاهِلِیِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – یَقُولُ: طَافَ رَسُولُ اللَّهِ – صلی الله علیه و آله و سلم – عَلَی نَاقَتِهِ الْعَضْبَاءِ وَ جَعَلَ یَسْتَلِمُ الْأَرْکَانَ بِمِحْجَنِهِ وَ یُقَبِّلُ الْمِحْجَنَ.(۱)

این روایت را جناب کلینی – قدس سره – از استادشان محمد بن یحیی العطار القمی نقل می کند که جلیل القدر است. ایشان نیز از احمد بن محمد نقل می کند که یا احمد بن محمد بن عیسی است یا احمد بن محمد بن خالد که هر دو ثقه اند. ایشان هم از علی بن الحکم الانباری ثقه نقل می کند و ایشان از عبدالرحمن بن یحیی الکاهلی نقل می کند که بعضی به روایات ایشان عمل می کنند؛ چون روایاتی در مدح ایشان وارد شده(۲)، هرچند برای ما کمی

۱– وسائل الشیعه، ج ۱۳،تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب ۸۱ ح ۱، ص ۴۴۱ و الکافی، ج ۴، ص ۴۲۹.

۲– از جمله این روایت در مدح ایشان وارد شده که امام کاظم – علیه السلام – به جناب علی بن یقطین فرمودند «اضمن لی الکاهلی و عیاله اضمن لک الجنه» زندگی کاهلی (از لحاظ خوراک و پوشاک) را برای من تضمین کن تا من بهشت را برای تو تضمین کنم. و خود کاهلی نقل می کند که از آن پس علی بن یقطین تا آخر عمر یدّر علیه الرزق و نه تنها برای خودِ کاهلی، بلکه خرج عیال ایشان را هم می داد. □ النجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۲۲۱: عبد الله بن یحیی أبو محمد الکاهلی عربی، أخو إسحاق رویا عن أبی عبد الله و أبی الحسن – علیهما السلام – و کان عبد الله وجها عند أبی الحسن – علیه السلام – و وصی به علی بن یقطین فقال [له]: اضمن لی الکاهلی و عیاله أضمن لک الجنه. □ کشّی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، رجال الکشی، ص ۴۴۷: حَدَّثَنِی حَمْدَوَیْهِ بْنُ نُصَیْرٍ، قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی، قَالَ: زَعَمَ الْکَاهِلِیُّ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ – علیه السلام – قَالَ لِعَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ اضْمَنْ لِیَ الْکَاهِلِیَّ وَ عِیَالَهُ أَضْمَنْ لَکَ الْجَنَّهَ، فَزَعَمَ ابْنُ أَخِیهِ: أَنَّ عَلِیّاً رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ یَزَلْ یُجْرِی عَلَیْهِمُ الطَّعَامَ وَ الدَّرَاهِمَ وَ جَمِیعَ النَّفَقَاتِ مُسْتَغْنِینَ حَتَّی مَاتَ الْکَاهِلِیُّ وَ أَنَّ نِعْمَتَهُ کَانَتْ تَعُمُّ عِیَالَ الْکَاهِلِیِّ وَ قَرَابَاتِهِ، وَ الْکَاهِلِیُّ یَرْوِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – .

ص: ۲۱۰

محلّ تأمّل است؛ چون بعضی از این روایات را خودش نقل کرده و بعضی را کسانی نقل کرده اند که توثیق ندارند. به هر حال بعضی این مقدار از روایات را تلقّی به قبول کرده اند، ولی ما جرأت نمی کنیم به روایات ایشان به تنهایی اعتماد کنیم.

عبدالله بن یحیی الکاهلی می گوید از امام صادق - علیه السلام - شنیدم که فرمودند: رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - بر روی ناقه ی خود عضباء(۱) طواف کردند و ارکان کعبه [چهار رکن کعبه که

۱- عضباء یعنی مشقوق الأذُن، ولی در این جا علم شده برای ناقه ی حضرت و لقب آن است، البته نه به این خاطر که مشقوق الأذُن بوده است.

ص: ۲۱۱

مهمترین آن، رکنی است که حجر الأسود در آن قرار دارد] را با عصای محجن(۱) خود استلام(۲) می کردند، سپس آن محجن را می بوسیدند.

این روایت به روشنی بیان می کند طواف راکباً مطلقاً جایز است؛ زیرا نفرموده که حضرت مریض بودند یا به خاطر ضرورت راکباً طواف کردند. تنها چیزی که بعضی در مورد این روایت مِن عند انفسهم نه این که روایت دلالت کند گفته اند این است که حضرت برای مشاهده ی دیگران که چگونه مناسکشان را انجام دهند و بتوانند مسائلشان را بپرسند، سواره طواف کردند. به هر حال دلالت این روایت بر جواز تمام است.

روایت محمد بن مسلم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - علیهما السلام - يَقُولُ: حَدَّثَنِی أَبِی أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - طَافَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ بِمِحْجَنِهِ وَ سَعَى عَلَيْهَا بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهِ.

قَالَ: وَ فِی خَبَرٍ آخَرَ أَنَّهُ كَانَ يُقَبِّلُ الْحَجَرَ بِالْمِحْجَنِ.(۳)

۱- به خاطر داشتن انحناء، محجن گفته می شود.

۲- استلام در اصل لغت یعنی تماس که گاهی به تقبیل است و گاهی به دست کشیدن و ... .

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۳،تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب۸۱، ح۲، ص۴۴۲ و من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۴۰۲.

ص: ۲۱۲

محمد بن مسلم می گوید از امام باقر – علیه السلام – شنیدم که فرمودند: پدرم به من فرمودند رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – بر روی مرکبشان طواف کردند و حجر الاسود را با محجن خود استلام کردند و بر روی مرکبشان سعی بین صفا و مروه کردند.

صدوق می فرماید: در روایت دیگری آمده که حضرت حجر الاسود را با محجن خود می بوسیدند.

این روایت را شیخ صدوق – قدس سره – به إسناد خود از محمد بن مسلم نقل می کند. محمد بن مسلم از اجلاء فقهاء روات و جزء افقه سته ی اُولی از اصحاب اجماع است.

فَالسِّتَّهُ الاولَی مِنَ الأمْجَادِ

أرْبَعَهٌ مِنْهُمْ مِنَ الأوتَاد

زُرَارَهُ ثُمَّ بُرَيدٌ قَدْ أتَی

ثُمَّ مُحَمَّدٌ وَ لَيْثٌ يَافَتی

كذا فُضَيْلٌ بَعْدَهُ مَعْرُوفُ

وَ هُوَ الَّذِی مَا بَيْنَنَا مَعْرُوفُ

در شرح احوال این فقیه بزرگ نوشته اند: «كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ رَجُلًا مُوسِراً» یعنی وضع مالی خوبی داشت، ولی با این حال روزی او را می بینند که نزدیک درب مسجد یک ظرف حصیری را پر از خرما کرده نشسته و فریاد می زند خرما مثلاً رطلی فلان قدر! طائفه ی محمد بن مسلم با دیدن این وضعیت پیش او جمع شدند و گفتند: این چه کاری است شما می کنید؟! چرا با این عظمت علمی و مالی که دارید، نشسته اید

ص: ۲۱۳

دست فروشی می کنید؟! آبروی ما را با این کار می برید! ایشان هم در جواب فرمود: مولای من دستوری داده و تا فروش خرما را تمام نکنم، دست از این کار بر نمی دارم.(۱)

ظاهراً قضیه از این قرار بوده که شاید جناب محمد بن مسلم به خاطر مکانت علمی و مالی که داشته، کمی تعیّن به خود گرفته بود و وقتی خدمت حضرت شرفیاب می شود، حضرت به او می فرمایند: آقای محمد بن مسلم تواضع کن! ایشان هم برای امتثال فرمان حضرت به تواضع، بهترین راه را از بین بردن تعیّنات خود دیده و اقدام به عمل مذکور کرده است. بعد هم مغازه ای تهیه کرد و مشغول به طحّانی (آرد فروشی و آسیاب گندم) شد.

محمد بن مسلم و زراره با هم رفیق بودند و هر دو از بهترین اصحاب امام باقر و امام صادق – علیهما السلام – بودند. امام صادق – علیه السلام – در روایتی می فرمایند: «أَحَبُ النَّاسِ إِلَيَّ أَحْيَاءَ وَ أَمْوَاتاً أَرْبَعَةٌ بُرَيْدُ بْنُ

۱- رجال الکشی، ص۱۶۴: حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ: حَدَّثَنِی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الطَّيَالِسِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَهِ يَدْخُلُ عَلَى أَبِی جَعْفَرٍ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ – علیهما السلام – : بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ، وَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ رَجُلًا مُوسِراً جَلِيلًا، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ – علیهما السلام – : تَوَاضَعْ! قَالَ: فَأَخَذَ قَوْصَرَهَ تَمْرٍ فَوَضَعَهَا عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ وَ جَعَلَ يَبِيعُ التَّمْرَ، فَجَاءَ قَوْمُهُ فَقَالُوا: فَضَحْتَنَا! فَقَالَ: أَمَرَنِی مَوْلَایَ بِشَیْ ءٍ فَلَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبِيعَ هَذِهِ الْقَوْصَرَهَ، فَقَالُوا: أَمَّا إِذَا أَبَيْتَ إِلَّا هَذَا فَاقْعُدْ فِی الطَّحَّانِينَ، ثُمَّ سَلَّمُوا إِلَيْهِ رَحًى، فَقَعَدَ عَلَى بَابِهِ وَ جَعَلَ يَطْحَنُ.

ص: ۲۱۴

مُعَاوِیَهَ الْعِجْلِیُّ وَ زُرَارَهُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ الْأَحْوَلُ(۱)»(۲). شاید مقصود حضرت محبوب ترین افراد در میان اصحاب خودشان و شاید به اضافه ی اصحاب پدرشان است.

محمد بن مسلم و زراره هر دو در سال (۱۵۰ ه.ق) یعنی دو سال بعد از شهادت امام صادق - علیه السلام - فوت کردند و محمد بن مسلم در آن سال حدود هفتاد سال سن داشت.

سند شیخ صدوق به محمد بن مسلم متأسفانه ناتمام است(۳)؛ چون در سند ایشان بعضی از نوادگان برقی قرار دارند که در

۱- مراد از أحول، مؤمن الطاق است که احول و چپ چشم بوده و محمد بن مسلم «اعور» یعنی یک چشم بوده است.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۱۸، ص۱۴۳ و رجال الکشیّ، ج۱، ص۱۳۵. وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْکَشِّیُّ فِی کِتَابِ الرِّجَالِ] عَنْ حَمْدَوَیْهِ بْنِ نُصَیْرٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ أَبِی الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِکِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - یَقُولُ: أَحَبُ النَّاسِ إِلَیَّ أَحْیَاءً وَ أَمْوَاتاً أَرْبَعَهٌ بُرَیْدُ بْنُ مُعَاوِیَهَ الْعِجْلِیُّ وَ زُرَارَهُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ الْأَحْوَلُ وَ هُمْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَیَّ أَحْیَاءً وَ أَمْوَاتاً.

۳- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص۴۲۴: و ما کان فیه عن محمّد بن مسلم الثقفیّ فقد رویته عن علیّ بن أحمد بن عبد اللّه بن أحمد بن أبی عبد اللّه، عن أبیه، عن جدّه أحمد بن أبی عبد اللّه البرقیّ، عن أبیه محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم. این سند به خاطر علیّ بن أحمد بن عبد اللّه ابن أحمد بن أبی عبد اللّه و پدرش احمد بن عبدالله بن احمد ناتمام است.

ص: ۲۱۵

رجال مهملند، بنابراین این روایت از لحاظ سند ناتمام است و قابل اعتماد نیست.

دلالت این روایت نیز بر این که طواف راکباً حتّی در حال اختیار جایز می باشد روشن است.

صحیحه ی معاویه بن عمار:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُعَاوِیَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنِ الْمَرْأَهِ تُحْمَلُ فِی مَحْمِلٍ فَتَسْتَلِمُ الْحَجَرَ وَ تَطُوفُ بِالْبَیْتِ مِنْ غَیْرِ مَرَضٍ وَ لَا عِلَّهٍ قَالَ: فَقَالَ: إِنِّی لَأَکْرَهُ لَهَا ذَلِکَ وَ أَمَّا أَنْ تُحْمَلَ فَتَسْتَلِمَ الْحَجَرَ کَرَاهِیَهَ الزِّحَامِ فَلَا بَأْسَ بِهِ حَتَّی إِذَا اسْتَلَمَتْ طَافَتْ مَاشِیَهً.(۱)

معاویه بن عمار می گوید: از امام صادق – علیه السلام – درباره ی زنی سؤال کردم که در محملی حمل می شود و در آن حال استلام حجر و طواف دور کعبه می کند، بدون این که مریض باشد یا مشکلی داشته باشد، حضرت فرمودند: من آن را برای او مکروه می دانم، ولی اگر به خاطر ازدحام جمعیت در محمل حمل شود و استلام حجر کند اشکالی ندارد، امّا بعد از آن که استلام کرد، دوباره ماشیاً طواف کند.

۱- همان، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب ۸۱، ح ۳، ص ۴۴۲ و تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۳۹۹.

ص: ۲۱۶

این روایت از لحاظ سند تمام است.

شاید مستند کسانی که قائلند طواف راکباً در حال اختیار جایز نیست، این روایت باشد؛ زیرا حضرت می فرمایند: «إِنِّی لَأَکْرَهُ لَهَا ذَلِکَ» کراهت هم در این جا کراهت اصطلاحی فقهی که یکی از احکام خمسه باشد نیست، بلکه در معنای لغوی به کار رفته که با حرمت نیز سازگار است، همان طور که «ینبغی» نیز با وجوب سازگار است.

ولی به نظر ما دلالت این روایت بر عدم جواز تمام نیست؛ زیرا حضرت یک مورد را از کراهت استثناء می کنند و آن استلام حجر محمولاً ـ به خاطر ازدحام جمعیت است، پس معلوم می شود استلام حجر محمولاً بدون ازدحام را نیز مکروه می دانند؛ یعنی جایز نیست، در حالی که نمی توان ملتزم شد استلام محمولاً حتّی بدون ازدحام جایز نباشد و کسی هم قائل نشده جایز نیست. بنابراین گرچه کراهت در روایات به معنای حرمت نیز آمده و شاید ظهور در حرمت هم داشته باشد(۱)، امّا در این جا به

۱- مثلاً در روایتی آمده که از حضرت درباره ی یک معامله ی ربوی سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمودند: «إِنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ – علیه السلام – کَانَ یَکْرَهُ ... وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ – علیه السلام – یَکْرَهُ الْحَلَالَ» مراد از حلال در این روایت، حلال بالمعنی الاعم است و مکروه نمی داشتند، یعنی حرام نمی دانستند. همان، ج ۱۸، تتمه کتاب التجاره، ابواب الربا، باب۱۵، ح۱، ص۱۵۱ و الکافی، ج۵، ص۱۸۸: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَیْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی بَصِیرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَیْنِ فِیهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَهٍ فِیهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ: فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِیرٍ عَنْ ذَلِکَ فَقَالَ هَذَا مَکْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِیرٍ وَ لِمَ یُکْرَهُ فَقَالَ إِنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ – علیه السلام – کَانَ یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ – علیه السلام – یَکْرَهُ الْحَلَالَ.

ص: ۲۱۷

خاطر قرینه ای که بیان کردیم، بیش از کراهت اصطلاحی استفاده نمی شود و مراد حضرت این است که شایسته نیست کسی بدون عذر، طواف یا استلام راکباً و محمولاً کند.

ولی این جا ممکن است این شبهه پدید آید: آیا با توجّه به آن دو روایتی که بیان می کرد رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - راکباً طواف و استلام کردند، پس یعنی حضرت مرتکب مکروه شدند؟

در جواب می گوییم: درست است که طواف راکباً بدون عذر مکروه است، ولی می توان گفت حضرت به خاطر دو جهت راکباً طواف کردند که با ملاحظه ی آن دیگر مکروه نیست: یکی این که در بلندی قرار بگیرند تا همه بتوانند حضرت را ببینند و مناسکشان را همانند حضرت انجام دهند و دیگری این که با این عمل نشان دهند طواف راکباً جایز و مُجزی است.

این دو روایت گرچه از لحاظ سند به نظر ما ناتمام است هرچند بعضی روایت کاهلی را از لحاظ سند تمام دانستند ولی به نظر می رسد از آن جا که این روایات درباره ی عمل مهمّی از

ص: ۲۱۸

پیامبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – آن هم در مجمع بسیار آشکاری بوده و در مرئی و منظر روات و فقهاء بوده و احدی را نمی شناسیم منکر آن شده باشد، و اگر چنین روایتی دروغ بود، قطعاً کسی در مقابل آن موضع گیری می کرد، پس اطمینان حاصل می شود واقعاً این چنین بوده و پیامبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – راکباً طواف کردند. پس طواف راکباً حتّی بدون عذر جایز است.

با این حال باز اگر کسی در این شبهه کند و بگوید احتمال دارد به خاطر ضعف سند در متن این دو روایت افتادگی وجود داشته که مانع استفاده ی جواز طواف راکباً مطلقاً بشود، می گوییم: به اطلاق آیه ی شریفه ی (وَ لْیَطَّوَّفُوا بِالْبَیْتِ الْعَتیقِ)(۱) و روایاتی که مثلاً ـ می فرماید: «فلیطف» می توانیم بگوییم طواف راکباً جایز و مجزی است؛ زیرا بر طواف راکباً هم طواف صادق است و اگر کسی سواره دور چیزی بگردد، مثلاً با ماشین حول شهر بگردد، عرفاً صادق است که «طاف حول البلد» و ماشیاً و علی رِجْل بودن در معنای طواف اخذ نشده است.

بنابراین نظر مختار در مسأله این شد: همان طور که ظاهراً اکثر متأخرین برآنند که طواف راکباً کافی است، ما هم مستنداً به اطلاق آیه ی شریفه و روایات آمر به طواف و با تأیید آن دو روایت

۱- سوره ی حج، آیه ی۲۹: (ثُمَّ لْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْیُوفُوا نُذُورَهُمْ وَ لْیَطَّوَّفُوا بِالْبَیْتِ الْعَتیقِ)

ص: ۲۱۹

می گوییم طواف راکباً جایز و مجزی است. بله طبق صحیحه ی عمار می گوییم در حالت عادی و بدون عذر مکروه است.

و از این جا می گوییم اگر کسی می داند سیل جمعیت او را در مقداری از مسیر طواف بدون اختیار خواهد برد و او قصد طواف حتّی در این مورد داشته باشد، این طواف او مجزی است و لازم نیست آن مسیری را که بدون اختیار رفته، اعاده کند؛ زیرا همان طور که بیان کردیم طواف راکباً جایز است و می دانیم این طور نیست که اگر کسی سوار دابه شد، حیوان تمام لحظات به اختیار راکب حرکت کند؛ مثلاً ممکن است چند متر بعد از آن که افسارش را کشید توقف کند حتّی امروزه ماشین هم این طور نیست که تا کسی ترمز کرد همان جا توقف کند بنابراین اگر مقداری از مسیر بدون اختیار برده شود ولی قصد طواف داشته باشد، چون منتهی به اختیار است کفایت می کند. بله رعایت احتیاط خروجاً مِن خلاف مَن خالَف حسن است.

این مطلب را نیز اضافه کنیم که اگر کسی به خاطر زحام جمعیت فرصت ندارد ماشیاً طواف کند؛ چون مثلاً کاروان در حال حرکت است و باید با آن ها برگردد، می تواند راکباً یا محمولاً طواف کند و این عذر برای او محسوب می شود؛ یعنی حتّی کراهت نیز ندارد. و کسی که محمولاً طواف می کند، حتّی اگر مریض باشد مناسب است پاهایش را روی زمین بکشد؛ چنان که در روایتی وارد شده وقتی امام صادق – علیه السلام – را که مریض

ص: ۲۲۰

بودند طواف می دادند، حضرت فرمودند طوری حمل کنید که پاهایم روی زمین کشیده شود(۱) و از این روایت می توان استفاده کرد که به هر حال طواف ماشیاً أولی است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، تتمه کتاب الحج، ابواب الطواف، باب۴۷، ح ۱۰، ص۳۹۲ و من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۴۰۳ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – مَرِضَ فَأَمَرَ غِلْمَانَهُ أَنْ یَحْمِلُوهُ وَ یَطُوفُوا بِهِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ یَخُطُّوا بِرِجْلَیْهِ الْأَرْضَ حَتَّی تَمَسَ الْأَرْضَ قَدَمَاهُ فِی الطَّوَافِ.

ص: ۲۲۱

اجرت بر اذان و امامت در نماز

اشاره

ص: ۲۲۲

ص: ۲۲۳

آیا اخذ اجرت بر أذان حرام است؟

اشاره

مرحوم شیخ – قدس سره – بعد از اثبات عدم جواز اخذ اجرت بر واجبات و مستحبات عبادی، مطالبی را از این بحث استنتاج می کنند، از جمله این که اخذ اجرت بر اذان جایز نیست؛ زیرا اذان از عبادات است و اخذ اجرت بر آن منافات با قصد قربت دارد.

دو نوع أذان: (أذان للصلاه و أذان إعلامی)

مشهور قائلند که اذان دو قسم است؛ اذان نماز و اذان إعلام دخول وقت. بعضی هم قائلند اذان فقط یک قسم است و آن اذان إعلامی است و بعضی هم گفته اند آن یک نوع، اذان برای نماز است. به نظر می رسد بتوان دو نوع اذان از روایات استفاده کرد.

در این که اذان للصلاه عبادت است و احتیاج به قصد قربت دارد، شاید خلافی در آن نباشد و از روایاتی که اذان را به نوعی متعلّق به نماز می داند، می توان استفاده کرد عبادت است

ص: ۲۲۴

و قصد قربت لازم دارد. امّا اذان للإعلام مورد خلاف است؛ بعضی گفته اند غرض از اذان إعلام دخول وقت، بدون قصد قربت هم حاصل می شود و مستحب توصّلی است. سید یزدی – قدس سره – نیز در العروه الوثقی(۱) می فرماید قصد قربت در اذان إعلامی شرط نیست. ما حکم هر یک از اذان للصلاه و اذان برای إعلام دخول وقت را جداگانه بررسی می کنیم تا ببینیم اخذ اجرت بر آن جایز است یا خیر.

حکم اخذ اجرت بر اذان للصلاه

اشاره

در مورد اذان للصلاه مرحوم شیخ مسأله را در جایی مفروض می دارد که فایده ای برای مستأجر تصویر شود(۲) و آن

۱- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروه الوثقی، ج ۱، ص۶۰۸: یشترط فی الأذان و الإقامه أمور الأول النیه ابتداء و استدامه علی نحو سائر العبادات فلو أذن أو أقام لا بقصد القربه لم یصح و کذا لو ترکها فی الأثناء نعم لو رجع إلیها و أعاد ما أتی به من الفصول لا مع القربه معها صح و لا یجب الاستیناف هذا فی أذان الصلاه و أما أذان الإعلام فلا یعتبر فیه القربه.

۲- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۹: ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذکرناه من عدم جواز الاستئجار علی المستحب إذا کان من العبادات أنّه لا یجوز أخذ الأُجره علی أذان المکلّف لصلاه نفسه إذا کان ممّا یرجع نفع منه إلی الغیر یصحّ لأجله الاستئجار کالإعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به فی الصلاه، و کذا أذان المکلّف للإعلام عند الأکثر کما عن الذکری، و علی الأشهر کما فی الروضه، و هو المشهور کما فی المختلف، و مذهب الأصحاب إلّا من شذّ، کما عنه و عن جامع المقاصد، و بالإجماع کما عن محکیّ الخلاف؛ بناء علی أنّها عباده یعتبر فیها وقوعها للّه فلا یجوز أن یستحقّها الغیر.

ص: ۲۲۵

این که مثلًا اگر اجیر اذان بگوید و مستأجر بشنود دیگر اذان از مستأجر ساقط می شود، ولی ما گفتیم در اجاره اصلًا لزومی ندارد مثل چنین فایده ای به مستأجر برسد و بدون آن هم می تواند اجاره صحیح باشد.

استدلال شیخ – قدس سره – بر حرمت اخذ اجرت بر اذان و نقد آن

اشاره

مرحوم شیخ – قدس سره – می فرماید: اجاره بر اذان صحیح نیست؛ زیرا اذان عبادت است و عبادت به نظر ایشان با اخذ اجرت سازگاری ندارد. بله، در مورد عبادات استیجاری نیابی، راه حلّی را بیان فرمودند و آن این که چون نائب خود را نازل منزله ی منوبٌ عنه قرار می دهد می تواند بر آن نیابت اجرت بگیرد، امّا این جا چون عمل عبادی نیابی نیست بلکه اجیر برای نماز خودش اذان می گوید، نه به نیابت از مستأجر پس اخذ اجرت بر اذان به خاطر منافات داشتن با قصد قربت و عدم امکان اتیان آن علی وجه العباده جایز نیست.

ولی به نظر ما این استدلال ناتمام است و همان طور که در بحث های گذشته بیان کردیم، اخذ اجرت منافاتی با قصد قربت ندارد؛ زیرا بعد از عقد اجاره که اجیر ملزم می شود عبادت را اتیان کند، به خاطر دستور خداوند متعال است که فرموده: (اوفوا بالعقود)، بنابراین اتیان عمل مورد اجاره به خاطر امتثال فرمان خدا بوده و قصد اخذ اجرت با قصد قربت منافاتی ندارد و اصلاً قصد

ص: ۲۲۶

اخذ اجرت در انجام عمل لزومی ندارد تا با قصد قربت منافات داشته باشد. بنابراین استدلال مرحوم شیخ ناتمام است.

استدلال بعضی دیگر بر عدم جواز و نقد آن

بعضی استدلال دیگری بر عدم جواز اخذ اجرت بر اذان مطرح کرده اند و آن این که مقتضای بعث شارع (به نحو وجوبی یا استحبابی) به سوی عملی آن است که آن عمل ملک دیگری نباشد، بلکه باید مضاف به خود مکلّف باشد، در حالی که با اجاره آن عمل ملک مستأجر می شود، بنابراین شرط تحقّق مستحب از جانب اجیر محقّق نیست و نمی تواند بر آن اجرت بگیرد.

در نقد این استدلال نیز می گوییم به چه دلیل مقتضای بعث به فعلی آن است که فعل باید ملک فاعلش باشد؛ نه ملک شخص دیگر؟! آن چه بعث «اذِّنْ» یا هر بعث دیگری اقتضاء می کند آن است که آن عمل اختیاراً و منتسباً به فاعلش صادر شود که در اجاره این شرط حاصل است، نهایت این که با اجاره مستأجر نیز آن فعل را از اجیر طلب می کند که باید انجام دهد. بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر عمل را ملک دیگری کرد به نحوی که مجبور باشد آن عمل را انجام دهد، موجب بطلان عملش شود. پس این دلیل اعتباری بر حرمت اخذ اجرت بر اذان هم ناتمام است.

ص: ۲۲۷

استدلال های دیگری نیز که بر بطلان اجاره بر عبادات بیان شده بود قبلًا تفنید کردیم، ولی با این حال اکثر قریب به اتفاق فقهاء در این جا قائل به عدم جواز اخذ اجرت بر اذان شده اند و آن به خاطر وجود روایات خاصّه است.

روایات دالّ بر عدم جواز اخذ اجرت بر اذان

روایت زید بن علی بن الحسین:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُنَبِّهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ(۱) عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ

۱- خویی، سید ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص۱۰۲: قال النجاشی: «عمرو بن خالد أبو خالد الواسطی، عن زید بن علی، له کتاب کبیر، رواه عنه نصر بن مزاحم المنقری و غیره. أخبرنا محمد بن عثمان، قال: حدثنا علی بن محمد بن الزبیر، عن علی بن الحسن بن فضال، عن نصر بن مزاحم، عنه، بکتابه». و [الشیخ] عَدّه فی رجاله فی أصحاب الباقر – علیه السلام – قائلا: «عمرو بن خالد الواسطی، بتری». و قال فی ذیل روایه رواها عن محمد بن الحسن الصفار، عن عبید الله بن المنبه، عن الحسین بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زید بن علی، عن آبائه، عن علی – علیه السلام –: و هذا الخبر موافق للعامه (إلی أن قال): بین ذلک أن رواه هذا الخبر کلهم عامه و رجال الزیدیه ... . و ذکر ابن فضال أنه ثقه. و المتحصل مما ذکرناه أن الرجل ثقه بشهاده ابن فضال، إنما الأشکال فی مذهبه.

ص: ۲۲۸

عَنْ عَلِیٍّ - علیهم السلام - أَنَّهُ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ وَ اللَّهِ إِنِّی أُحِبُّکَ لِلَّهِ فَقَالَ لَهُ: لَکِنِّی أُبْغِضُکَ لِلَّهِ قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّکَ تَبْغِی فِی الْأَذَانِ وَ تَأْخُذُ عَلَی تَعْلِیمِ الْقُرْآنِ أَجْراً وَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صلی الله علیه و آله و سلم - یَقُولُ: مَنْ أَخَذَ عَلَی تَعْلِیمِ الْقُرْآنِ أَجْراً کَانَ حَظُّهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ مُرْسَلًا إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: تَبْتَغِی(۱) فِی الْأَذَانِ کَسْباً وَ لَمْ یَزِدْ عَلَی ذَلِکَ.(۲)

این روایت از لحاظ سند به خاطر الحسین بن علوان(۳) جای

۱- در مصدر (من لایحضره الفقیه) و در وافی و روضه المتقین که از من لایحضره الفقیه نقل می کند و نیز در خودِ وسائل که در جای دیگر از من لایحضره الفقیه نقل می کند، به صورت «تبغی» ذکر شده است. ▯ من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص۱۷۸: وَ أَتَی رَجُلٌ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ - علیه السلام - فَقَالَ: یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ وَ اللَّهِ إِنِّی لَأُحِبُّکَ فَقَالَ لَهُ: وَ لَکِنِّی أُبْغِضُکَ قَالَ: وَ لِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّکَ تَبْغِی فِی الْأَذَانِ کَسْباً وَ تَأْخُذُ عَلَی تَعْلِیمِ الْقُرْآنِ أَجْراً.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجاره، أَبْوَابُ مُقَدِّمَاتِهَا، باب ۳۰، ح ۱، ص۱۵۷ و تهذیب الاحکام، ج۶، ص۳۷۶.

۳- نجاشی در ترجمه ی الحسین بن علوان می فرماید: الحسین بن علوان الکلبی مولاهم کوفی عامی، و أخوه الحسن یکنی أبا محمد ثقه، رویا عن أبی عبد الله - علیه السلام - ، و لیس للحسن کتاب، و الحسن أخص بنا و أولی روی الحسین عن الأعمش و هشام بن عروه. (رجال النجاشی، ص۵۲) هرچند نجاشی در این جا توثیق می کند، امّا احتمال دارد «ثقه» وصف برای برادر او یعنی حسن باشد؛ چنان که علامه و غیر او ظاهراً چنین فهمیده اند و وجهی که سید خویی و برخی دیگر برای رجوع به حسین ذکر کرده اند که صاحب ترجمه اوست، در خصوص ما نحن فیه مورد تأمّل است، گرچه قاعده همین را اقتضاء می کند.

ص: ۲۲۹

تأمّل و بررسی بیشتر است.

زیـد بن علی از پـدرشان (امام سـجاد) از پـدرانشان از امیرالمؤمنین - علیهم السـلام - نقل می کنند که شخصـی نزد حضـرت آمد و عرض کرد: یـا امیرالمـؤمنین، والله من شـما را به خـاطر خـدا دوست می دارم. حضـرت به او فرمودنـد: ولی من تـو را به خـاطر خـدا مبغوض می دارم. عرض کرد: چرا؟! حضـرت فرمودنـد: چون در اذان تجاوز می کنی و برای تعلیم قرآن اجرت می گیری، از رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - شنیدم که فرمودند: کسی که بر تعلیم قرآن اجرت بگیرد حظّش در روز قیامت همان خواهد بود.

مفعول «تَبْغِی فِی الْأَذَانِ»، «أَجْراً» است که بعد از «تَأْخُذُ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ» ذکر شده کما این که شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه به صورت «تَبْغِی فِی الْأَذَانِ كَسْباً» نقل کرده که در این صورت معنا این چنین می شود: با اجرت گرفتن در اذان تجاوز [از حـدّ] می کنی، ولی از آن جا کـه «تَبْغِی فِی الْأَذَانِ» عطـف بر اجرت گرفتـن بر تعلیـم قرآن شـده کـه حرام نیست، پس دلالـت این روایت بر حرمت جای مناقشه دارد و نهایت این که کراهت استفاده می شود. مضاف به این که احتمال دارد «أَجْراً» مفعول

ص: ۲۳۰

«تَبْغِی» نباشد که در این صورت خصوص اجرت گرفتن را بیان نمی کند و معنای روایت مانند آیه ی شریفه ی (إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدینَ)(۱) می شود که تجاوز از حد در هر جایی به یک نسبتی سنجیده می شود که در جایی مکروه است و در جایی حرام. پس این روایت علاوه بر تأمّل در سند، دلالت آن نیز به تنهایی بر حرمت اخذ اجرت بر اذان مورد مناقشه است.

روایت سکونی:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ - علیهم السلام - قَالَ: آخِرُ مَا فَارَقْتُ عَلَیْهِ حَبِیبَ قَلْبِی أَنْ قَالَ: یَا عَلِیُّ إِذَا صَلَّیْتَ فَصَلِّ صَلَاهَ أَضْعَفِ مَنْ خَلْفَکَ وَ لَا تَتَّخِذَنَّ مُؤَذِّناً یَأْخُذُ عَلَی أَذَانِهِ أَجْراً.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ مُرْسَلًا مِثْلَهُ.(۲)

سکونی از امام صادق - علیه السلام - از پدرانشان از امیرالمؤمنین - علیه السلام - نقل می کند که فرمودند: آخرین چیزی [سفارشی] که با آن حبیب قلبم رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - را مفارقت کردم، این بود که فرمودند: یا علی! هرگاه نماز [جماعت]

۱- سوره ی بقره، آیه ی ۱۹۰ و سوره ی مائده، آیه ی ۸۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، تتمه کتاب الصلاه، ابواب الاذان و الاقامه، باب۳۸، ح ۱، ص۴۴۷ و تهذیب الاحکام، ج ۲، ص۲۸۳.

ص: ۲۳۱

خواندی، اضعف مأمومین را در نظر بگیر و مؤذنی که بر اذانش اجر می گیرد اتخاذ نکن.

این روایت از لحاظ سند به خاطر نوفلی ناتمام است. از لحاظ دلالت بر حرمت هم جای مناقشه دارد؛ چون شاید به این معنا باشد که تو یـا علی دنبال چنین افرادی نباش! نه این که چنین اذانی باطل و اجرتش سـحت و حرام باشـد و این مثل آن است که گفته شود تو که مجلس روضه ی امام حسـین - علیه السلام - بر پا می کنی، آخوندی را که شرط می کند پول بگیرد دعوت نکن! از این عبارت استفاده نمی شود که چنین شرط کردن و اخذ اجرت حرام است، فقط استفاده می شود مرجوح است.

علاوه بر آن که عطف بر «فَصَلِّ صَـلَاةَ أَضْـعَفِ مَنْ خَلْفَكَ» شده که نمی توان ملتزم شد اگر کسـی در نماز جماعت رعایت اضـعف مأمومین نکرد، آن نماز جماعت یا نماز امام باطل است.

مصحّحه ی حمران:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوب] عَـنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْـحَابِهِ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِى عُمَيْرٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِى حَمْزَةَ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ - علیه السـلام - فِى حَدِيثٍ قَالَ: ... رَأَيْتَ النَّاسَ قَدِ اسْتَوَوْا فِى تَرْكِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَرْكِ التَّدَيُّنِ بِهِ وَ رَأَيْتَ رِيَاحَ

ص: ۲۳۲

الْمُنَافِقِينَ وَ أَهْلِ النِّفَاقِ دَائِمَهً وَ رِيَاحَ أَهْلِ الْحَقِّ لَا تُحَرَّكُ وَ رَأَيْتَ الْأَذَانَ بِالْأَجْرِ وَ الصَّلَاهَ بِالْأَجْرِ وَ رَأَيْتَ الْمَسَاجِدَ مُحْتَشِيَهً مِمَّنْ لَا يَخَافُ اللَّهَ مُجْتَمِعُونَ فِيهَا لِلْغِيبَهِ وَ أَكْلِ لُحُومِ أَهْلِ الْحَقِّ وَ يَتَوَاصَفُونَ فِيهَا شَرَابَ الْمُسْكِرِ وَ رَأَيْتَ السَّكْرَانَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَ هُوَ لَا يَعْقِلُ وَ لَا يُشَانُ بِالسُّكْرِ وَ إِذَا سَكِرَ أُكْرِمَ وَ اتُّقِيَ وَ خِيفَ وَ تُرِكَ لَا يُعَاقَبُ وَ يُعْذَرُ بِسُكْرِهِ وَ رَأَيْتَ مَنْ أَكَلَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى يُحَدَّثُ بِصَلَاحِهِ وَ رَأَيْتَ الْقُضَاهَ يَقْضُونَ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ اللَّهُ ... .(۱)

حمران از امام صادق – علیه السلام – در حدیثی نقل می کند که فرمودند: .... [زمانی می رسد] که می بینی مردم در مورد ترک امر به معروف و نهی از منکر یکسان هستند و تدّین به آن ندارند و می بینی که باد منافقان و اهل نفاق دائماً می وزد [یعنی کارشان رونق دارد] و باد اهل حق نمی وزد [کارشان رونق ندارد] و می بینی که اذان با اجرت است، نماز با اجرت است و می بینی که مساجد پر از افرادی است که از خدا نمی ترسند و در آن برای غیبت و خوردن گوشت اهل حق اجتماع می کنند، در مساجد شراب مست کننده را توصیف می کنند و می بینی که شخص مست

۱- همان، ج ۱۶، کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، ابواب الامر و النهی و ما یناسبهما، باب۴۱، ح۶، ص۲۷۵ و الکافی، ج۸، ص۳۶.

ص: ۲۳۳

لایعقل برای مردم نماز می خوانـد [امام جماعت است] و به مستی او ایراد نگیرند و چون مست گردد، مورد اکرام واقع می شود و از او پرهیز می کننـد و می ترسـند و بـدون بازخواست او را رها می کننـد و او را به مستی اش معـذور می دارنـد و می بینی افرادی که اموال ایتام را می خورند مورد ستایش قرار می گیرند و قضات به خلاف آن چه خدا امر کرده قضاوت می کنند و ... .

جناب کلینی این روایت را با دو سـند از محمـد بن ابی حمزه نقل می کند که سـند دوم که از طریق علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر است، تمام است. محمـد بن ابی حمزه هم فرزند ابی حمزه ثمالی و ثقه است، حمران هم حمران بن اعین برادر زراره و ثقه است. بنابراین روایت از لحاظ سـند تمام است و به خاطر پدر علی بن ابراهیم (ابراهیم بن هاشم) از آن تعبیر به مصـحّحه یا حسـنه ی کالصـحیحه می شود؛ زیرا در کتب رجـالی توثیقی درباره ی ایشان وارد نشـده، بلکه از طریق حـدس و وجود قرائن و ادّعای اجماع سید بن طاوس بر وثاقت ایشان، اطمینان به وثاقتش حاصل می شود.

این روایت، روایت مفصّـِل و جـالبی است که حضـرت مطالب زیادی در آن مطرح می فرماینـد: آن قسـمتی از روایت که مورد نظر ماست این است که راوی از حضرت سؤال می کند چه موقع از دست بنی عباس راحت می شویم؟ حضرت علامات زیادی را

ص: ۲۳۴

ذکر می کنند که وقتی این امور اتفاق افتاد، آن موقع وقت زوال حکومت بنی عباس است و از جمله چیزهایی که ذکر می کنند این است: آن وقتی که می بینی اذان با اجرت است، نماز با اجرت است و ... و از آن جا که علاماتی که حضرت قبل و بعد از این ذکر می کنند همه امور حرام است، پس استفاده می شود اجرت بر اذان هم حرام است.

این روایت قوی ترین دلیل بر حرمت اخذ اجرت بر اذان است، ولی با این حال ما نمی توانیم جرأت کنیم و بگوییم در این روایت حرمت مراد است؛ نه شدت کراهت. البته یک مقدار هم متفرع بر آن است که روایت را به طور کامل ملاحظه کنیم آیا در میان علاماتی که حضرت ذکر می کنند، مسلّم الکراهیه وجود دارد یا خیر، اگر وجود داشته باشد می توانیم بگوییم حضرت در مقام بیان حلّیت و حرمت نبودند و فقط در مقام بیان امور ناشایستی که اتفاق می افتد بودند، از جمله اجرت گرفتن بر اذان. امّا آیا علاوه بر پست بودن، حرمت هم دارد یا خیر، نمی توانیم چیزی استفاده کنیم. بنابراین فعلاً ما بیش از احتیاط واجب در این مورد نمی توانیم ملتزم شویم.

حکم اخذ اجرت بر اذان إعلامی

مرحوم شیخ - قدس سره - می فرماید: اگر اذان إعلامی توصّلی بوده و قصد قربت در آن شرط نباشد می تواند بر آن اخذ اجرت کند،

ص: ۲۳۵

ولی اگر تعبّدی باشد، همان اشکالاتی را که بیان کردند در مورد اذان إعلامی هم وارد است.(۱)

ولی مـا می گوییم روایـات اطلاـق دارد و شامـل اذان إعلامی نیز می شود، امّا از آن جا که دو روایت اوّل از لحاظ سـند مورد تأمّل بود و روایت سوم را نمی توان گفت حضرت در مقام بیان هستند، پس دارای اطلاق نیست و احتمال دارد مراد از اذان در (مصحّحه ی حمران) اذان إعلامی باشـد؛ چـون مرسوم نبوده کسـی برای اذان نمـازِ خودش اجیر شود و بر آن اجرت بگیرد و اصـلاً در صـدد چنین عملی نبودنـد و به ذهنشان خطور نمی کرد. و احتمال هم دارد مراد اذان للصـلاه باشـد؛ چون «الصَّلَاهَ بِالْأَجْرِ» بر آن عطف شده است که منـاسب بـا آن اذان للصـلاه است نه اذان اعلامی، و احتمال هم دارد هر دو مراد باشـد. پس کلام از این حیث مجمل است، گرچه انصراف به اذان إعلامی اقرب به ذهن می باشد. بنابراین اخذ اجرت بر اذان إعلامی خلاف احتیاط وجوبی است .

۱- المکـاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۴۹: و یمکن أن یقـال: إنّ مقتضـی کونهـا عبـاده عـدم حصول الثواب إذا لم یتقرّب بهـا، لاـ فساد الإجاره مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به. نعم، لو قلنا بأنّ الإعلام بـدخول الوقت المسـتحبّ کفایه لا یتأتّی بالأذان الذی لا یتقرّب به، صحّ ما ذکر، لکن لیس کذلک.

ص: ۲۳۶

حکم اخذ اجرت بر امامت در نماز

مرحوم شیخ – قدس سره – می فرماید: «و من هنا یظهر وجه ما ذکروه فی هذا المقام من حرمه أخذ الأُجره علی الإمامه»(۱) یعنی این که فقهاء فرموده انـد اخـذ اجرت بر امامت حرام است، مدرکشان همین مصـحّحه ی حمران است که فرمود: «وَ رَأَیْتَ الْأَذَانَ بِالْأَجْرِ وَ الصَّلَاهَ بِالْأَجْرِ».

اگر مـدرک این حکم فقـط این روایت باشـد، همـان احتیـاط واجبی که در مورد اخـذ اجرت بر اذان گفتیم در این جا نیز ملتزم می شویم.

مرحوم شیخ سپس می فرماید:

مضافاً إلی موافقتها للقاعده المتقدمه من أنّ ما کان انتفاع الغیر به موقوفاً علی تحقّقه علی وجه الإخلاص لا یجوز الاستئجار علیه؛ لأنّ شرط العمـل المسـتأجر علیه قـابلیه إیقـاعه لأجـل اسـتحقاق المسـتأجر له حتی یکون وفـاءً بالعقـد، و مـا کان من قبیل العباده غیر قابل لذلک.

یعنی اصلاً چنین اجاره ای برای نماز باطل است؛ چون بنا بر نظر شیخ – قدس سره – اجاره ی برای صلات آن وقتی صحیح است که اجیر بتواند صلات را به عنوان این که حقّ مستأجر است بیاورد، و این

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۵۱.

ص: ۲۳۷

با قصد قربت تنافی دارد، پس اصلاً فعل مورد اجاره مقدور اجیر نیست؛ چون نمی تواند نماز با قصد قربت در صورت اجاره بیاورد، بنابراین اجاره باطل است.

ولی ما در بحث اخذ اجرت بر واجبات بیان کردیم که چنین قصدی با قصد قربت تنافی ندارد و توضیح مختصر آن آنفاً گذشت.

ص: ۲۳۸

ص: ۲۳۹

اجرت بر شهادت

اشاره

ص: ۲۴۰

ص: ۲۴۱

یکی دیگر از فروعی که مرحوم شیخ - قدس سره - در بحث حرمت اخذ اجرت بر واجبات بیان می کند، حرمت اخذ اجرت بر شهادت است.

شهادت دو مرحله دارد؛ مرحله ی تحمّل و مرحله ی أداء، و حکم هر یک را جداگانه بررسی می کنیم.

مرحله ی تحمّل شهادت

اشاره

مرحله ی تحمّل یعنی کسی مثلاً شاهد بر معامله ای باشد. مشهور گفته اند اگر کسی دعوت شد بر تحمّل شهادتی، واجب است قبول کند، هرچند مشتمل بر زحمت نیز باشد. امّا آیا می تواند با این که آن عمل واجب است اجرت دریافت کند یا خیر؟

مرحوم شیخ - قدس سره - می فرماید اخذ اجرت جایز نیست، هرچند تحمّل شهادت واجب کفایی باشد؛ چون از ادلّه استفاده می شود

ص: ۲۴۲

که تحمّل و اداء شـهادت، حقّ مشهودٌ له بر شاهد است(۱) و چون حقّ مشـهودٌ له است پس شاهـد نمی تواند از او اخذ اجرت کند؛ زیرا اکل مال به باطل می شود، نظیر آن چه در مورد تکفین و تـدفین فرمودنـد که هرچند آن دو واجب کفایی است، ولی از آن جا که حقّ میت است کسـی حق نـدارد در مقابـل آن اجرت بگیرد وماننـد آن است که کسـی مثلاًـ در مقابل پرداخت سـهم سادات به سیدی، اجرت اخذ کند.

مـا بایـد در دو مرحله این مسأله را رسیدگی کنیم؛ یکی این که آیا تحمّل شـهادت واجب است؟ و دیگری این که بر فرض وجوب تحمّل شهادت، آیا اخذ اجرت بر آن جایز است یا خیر؟

آیا تحمّل شهادت واجب است؟

همان طور که بیان کردیم مشـهور قائلنـد تحمّل شـهادت واجب است و در مقابل، بعضـی مانند ابن ادریس – قدس سـره – قائلند که واجب نیست.(۲)

۱- همـان، ص۱۵۲: ثمّ إنّ من الواجبـات التی یحرم أخـذ الأُـجره علیهـا عنـد المشـهور تحمّـل الشـهاده، بناء علی وجوبه کما هو أحد الأقوال فی المسأله ... و هو مع الوجوب العینی واضـح، و أمّـا مع الوجوب الکفـائی؛ فلأنّ المسـتفاد من أدلّه الشـهاده کون التحمّل و الأداء حقّا للمشـهود له علی الشاهد، فالموجود فی الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له لا یقابل بعوض؛ للزوم مقابله حقّ الشخص بشی ء من ماله، فیرجع إلی أکل المال بالباطل.

۲- یادم می آیـد بعض از اساتیـد اقـدمین ما – قـدس سـره – نیز وقتی دعوت بر شـهادت بر نکاح شد، قبول نکردند و وقتی به ایشان گفته شد تحمّل شـهادت واجب است، در جواب گفتند: من وجوب تحمّل شـهادت را قبول ندارم. البته ممکن است کسی بین نکاح و امور دیگر فرق قائل شود و بگوید تحمّل شهادت در نکاح واجب نیست.

ص: ۲۴۳

دلالت آیه ی شریفه بر وجوب تحمّل شهادت

اشاره

دلیل مشهور بر وجوب تحمّل شهادت، این آیه ی شریفه است که می فرماید: (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا). استدلال به این آیه ی شریفه متفرع بر آن است که بگوییم مقصود از نهی از إباء، إباء در مقام تحمّل شهادت است، ولی جناب ابن ادریس که منکر وجوب تحمّل شهادت است می فرماید آیه ی شریفه مربوط به مرحله ی تحمّل شهادت نیست، بلکه مرحله ی أداء شهادت را بیان می فرماید که اگر کسی شاهد بود و دعوت برای اقامه ی شهادت شد، باید قبول کند و إباء نکند. شاهدش آن است که خداوند متعال در این آیه ی شریفه شهداء را از إباء کردن نهی می کند و می فرماید (لا یَأبَ الشُّهَداءُ) در حالی که تا کسی واقعه را ندیده و تحمّل شهادت نکرده باشد، شاهد بر او اطلاق نمی شود؛ چون عناوین ظهور در فعلیت دارد.(۱)

۱- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص۱۲۵: لا یجوز أن یمتنع الإنسان من الشهاده، إذا دعی إلیها لیشهد ... و أمّا الأداء فإنّه فی الجمله أیضا من الفرائض، لقوله تعالی (وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُه) و قال (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) و قد یستشهد بعض أصحابنا بهذه الآیه الأخیره علی وجوب التحمل، و علی وجوب الأداء، و الذی یقوی فی نفسی، أنّه لا یجب التحمل، و للإنسان أن یمتنع من الشهاده إذا دعی إلیها لیتحملها، إذ لا دلیل علی وجوب ذلک علیه، و ما ورد فی ذلک فهو أخبار آحاد، فأمّا الاستشهاد بالآیه، و الاستدلال بها علی وجوب التحمل، فهو ضعیف جدا، لأنّه تعالی سمّاهم شهداء، و نهاهم عن الإباء إذا دعوا إلیها، و انما یسمّی شاهدا بعد تحملها، فالآیه بالأداء أشبه.

ص: ۲۴۴

بنابراین آیه ی شریفه مربوط به کسی است که به هر دلیل قهراً یا اختیاراً تحمّل شهادت کرده ولی برای أداء شهادت إباء می کند.

جناب مقدس اردبیلی – قدس سره – هم منکر ظهور آیه ی شریفه در مقام تحمّل است(۱)، هرچند ایشان در اصل فتوا با جناب ابن ادریس موافق نیست و قائل به وجوب تحمّل شهادت است.(۲)

۱- مقـدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبده البیان فی أحکام القرآن، ص۴۴۶: (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) و هو خبر بمعنی النهی للمبالغه، فظاهره تحریم امتناع الشاهد عن أداء الشهاده إذا طلبت منه، و یحتمل تحریم ردّ التحمّل أیضا إذا نودی، و تسمیتهم بالشهداء لمجاز المشارفه.

۲- مجمع الفائـده و البرهـان فی شـرح إرشـاد الأذهان، ج ۱۲، ص۵۱۷: أمـا التحمـل فالمشـهور وجوبه أیضا و یـدلّ علیه مثل (أَقِیمُوا الشَّهادَهَ لِلّهِ) ... و بعض الأخبار المتقـدّمه، مثل ما فی صـحیحه هشام بن سالم و ... . و یؤیّده العقل أیضا، فإن المعامله من ضـروریات بقاء النوع فلو لم یقبل أحد الشهاده فقد یؤول ذلک إلی عدم المعیشه، فإنه إذا لم یصر أحد شاهدا قد لا یعمل خوفا من إضاعه المال، فتأمّل ... ثم اعلم أن وجوب التحمّل إنما هو مع الاستدعاء، فإنه لحقه فإن لم یرد الإشهاد، لم یجب التحمل.

ص: ۲۴۵

بررسی دلالت آیه ی شریفه

این فراز از آیه ی مبارکه ی (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) در ضمن آیه ی ۲۸۲ سوره ی مبارکه ی بقره ذکر شده که بزرگترین آیه ی قرآن کریم است. بعضی از فقهاء که کتاب آیات الاحکام نوشته اند از این آیه ی شریفه بیست و یک حکم شرعی اعمّ از وجوب و استحباب استخراج کرده اند.(۱) برای بررسی ظهور آیه ی شریفه در این که مقام تحمّل شهادت را بیان می کند یا مقام أداء، لازم است آیه ی شریفه را از ابتدا با دقّت مطالعه کنیم. در این آیه می فرماید:

(یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوهُ)؛

ای کسانی که ایمان آورده اید! هرگاه دینی را تا مدّت معیّنی [به خاطر گرفتن قرض یا معامله] به یکدیگر بدهکار شدید آن را بنویسید.

۱- فاضل مقداد، مقداد بن عبد اللّه حلی سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص۴۶: إذا عرفت هذا ففی الآیه أحد و عشرون حکما بل ربّما یذکر فیها فوائد تزید علی ذلک: ۱. إباحه الاستدانه لأنّها ممّا قد یضطرّ الإنسان إلیه فی معاشه ... . ۲. إباحه التأجیل بقوله (إِلی أَجَلٍ) لأنّ الدین حقّ یثبت فی الذمّه، فهو أعمّ من المؤجّل و غیره ... . ۳. وجوب کون الأجل مضبوطا لقوله (مُسَمًّی) کالیوم و الشهر و السّنه لا ما یحتمل الزیاده و النقیصه، کإدراک الثمره و قدوم الحاجّ ... [و ... .]

ص: ۲۴۶

دین، اعمّ از قرض است و شامل معامله ی سلف و نسیه هم می شود.

(وَ لْیَکْتُبْ بَیْنَکُمْ کاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَ لا یَأْبَ کاتِبٌ أَنْ یَکْتُبَ کَما عَلَّمَهُ اللَّهُ)؛

و باید کاتبی [سند آن را] در میان خودتان به حق بنویسد و کاتب نباید از نوشتن آن همان گونه که خدا به وی آموخته امتناع ورزد.

مقصود از (کَما عَلَّمَهُ اللَّهُ) یا این است که کتابت را خدا به او یاد داده، یا این که کیفیت کتابت دین را تعلیم داده که درست و به حق بنویسید.

(فَلْیَکْتُبْ وَ لْیُمْلِلِ الَّذی عَلَیْهِ الْحَقُّ وَ لْیَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لا یَبْخَسْ مِنْهُ شَیْئاً فَإِنْ کانَ الَّذی عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفیهاً أَوْ ضَعیفاً أَوْ لا یَسْتَطیعُ أَنْ یُمِلَّ هُوَ فَلْیُمْلِلْ وَلِیُّهُ بِالْعَدْلِ)؛

پس [کاتب] باید بنویسد و آن کسی که حق بر عهده ی اوست باید املاء کند و از خداوند که پروردگار اوست پروا نماید و چیزی را فروگذار ننماید. و اگر آن کسی که حق بر ذمّه ی اوست سفیه یا ضعیف بود یا نمی توانست املاء کند، باید ولیّ او با رعایت عدالت املاء کند.

(وَ اسْتَشْهِدُوا شَهیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَکِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْری)؛

ص: ۲۴۷

و دو نفر به عنوان شاهد در بین مردانتان بگیرید و اگر دو مرد نبود، یک مرد و دو زن از کسانی که مورد رضایت شما هستند انتخاب کنید که اگر یکی از این دو زن انحراف به فراموشی داشت، آن دیگری یادآوری نماید.

(وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا وَ لا تَسْئَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلى أَجَلِهِ ذلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَ أَدْنى أَلَّا تَرْتابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً تُدِيرُونَها بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَلَّا تَكْتُبُوها)؛

وقتی شهود فراخوانده شدند نباید امتناع کنند. و از نوشتن دین های خود، چه کوچک و چه بزرگ تا أجلش، ملول (خسته و دلتنگ) نشوید. آن نزد خدا به عدالت نزدیکتر و برای شهادت مستقیم تر و برای جلوگیری از شکّ و تردید بهتر می باشد.

نمی توان گفت آیه ی شریفه ظهور در مقام أداء شهادت دارد؛ زیرا بعد از این که به طرفین دین فرمود شاهد بگیرید: (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ) به شهداء هم می فرماید وقتی دعوت شدند، از قبول تحمّل شهادت إباء نکنند: (وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) کما این که در فراز قبل نیز اوّل خطاب به طرفین فرمود: (وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ) سپس خطاب به کاتب نیز فرمود: (وَ لا يَأْبَ كاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَما عَلَّمَهُ اللَّهُ) یعنی

ص: ۲۴۸

از یک طرف می فرمایـد کاتب بگیریـد، و از طرف دیگر می فرماید کاتب هم إباء نکند که کتابت کند آن چنان که خداوند آن را یـاد داد، در این جـا هم از یـک طرف می فرمایـد شاهـد بگیریـد و از طرف دیگر می فرمایـد شـهداء نیز از قبول دعوت برای تحمّل شهادت اباء نکنند.

بنـابراین به نحـو قطع می توانیم بگوییم آیه ی شـریفه ظهور در مرحله ی أداء نـدارد و کلاـم ابن ادریس و مقـدس اردبیلی - قـدس سرهما - که فرمودند ظهور در مقام اداء دارد، ناتمام است.

بلکه بالاتر، بعید نیست بگوییم آیه ی شریفه ظهور در مقام تحمّل دارد؛ زیرا اگر کسی خالی الذهن باشد و آیه ی شریفه را از صدر بخواند، این طور می فهمد که اصلاً بحث اداء شهادت نیست، بلکه مربوط به تحمّل است.

و امّا سؤال ابن ادریس که فرمود اگر آیه ی شـریفه مربوط به مقام تحمّل باشـد، پس چطور هنوز که تحمّل شـهادت نکرده شاهد بر وی اطلاق شده است؟! در جواب می گوییم: همان طور که در (وَ اسْتَشْـهِدُوا شَـهِیدَیْنِ) و (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ) به قرینه ی اَوْل و مشـارفت به کسـی که هنوز تحمّل شـهادت نکرده شـهید اطلاق شـده، در این جا هم به همان قرینه اطلاق شـده است؛ یعنی همان شاهدینی که گفتیم برای شهادت بگیرید، اگر

ص: ۲۴۹

سراغ آن ها رفتند و برای تحمّل شـهادت دعوت شدند، إباء نکنند و قبول کنند. مضاف به این که مقام اداء شهادت را در آیه ی بعد بیان می کند و می فرماید: (وَ لَا تَکْتُمُوا الشَّهَادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ)(۱) و اگر بگوییم (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) نیز مقام اداء شـهادت را بیان می کنـد، تکرار لازم می آید. البته گرچه تکرار در قرآن کریم به خاطر وجود نکته لیس بعزیز، ولی به هر حال أولی آن است که بگوییم تکرار نیست.

بنابراین کلام جناب ابن ادریس، محقق اردبیلی –قـدس سـرهما –و شاید بعضـی دیگر ناتمام است و آیه ی شـریفه نه تنها ظهور در مقـام أداء نـدارد، بلکه ظهور در مقام تحمّل شـهادت دارد. علاوه بر آن که در ذیل آیه ی شـریفه روایات مفسّـِره ای وجود دارد که بیان می کند مراد، مقام تحمّل شهادت است.

مرحوم شـیخ نیز عمـده به این روایـات تمسّـک کرده و گویـا دلالـت آیه ی شـریفه را بر مقـام تحمّـل، تمام نمی داننـد. این روایات عبارتند از:

۱- سوره ی بقره، آیه ی۲۸۳: (وَ إِنْ کُنْتُمْ عَلَی سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا کَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَهٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُکُمْ بَعْضاً فَلْیُؤَدِّ الَّذِی اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَ لْیَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَا تَکْتُمُوا الشَّهَادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ)

ص: ۲۵۰

روایات دالّ بر مربوط بودن آیه ی شریفه به مقام تحمّل

۱. صحیحه ی هشام بن سالم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ (وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ) قَالَ: قَبْلَ الشَّهَادَةِ وَ قَوْلِهِ (وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) قَالَ: بَعْدَ الشَّهَادَةِ.

وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ مِثْلَهُ.(۱)

هشام بن سالم می گوید: امام صادق – علیه السلام – درباره ی آیه ی شریفه ی (وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ) فرمودند: مربوط به قبل از شهادت است و درباره ی (وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) فرمودند: مربوط به بعد از شهادت است.

۲. روایت ابی الصباح:

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ(۲) عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ عَنْ أَبِی

۱- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب۱، ح۱، ص۳۰۹ و تهذیب الاحکام، ج۶، ص۲۷۵.

۲- درباره ی وثاقت محمد بن الفضیل اختلاف است. ایشان رمی به غلو شده و شیخ – قدس سره – او را تضعیف کرده، ولی شیخ مفید در رساله ی عددیه ایشان را جزء «الفقهاء و الروساء الاعلام الذین یؤخذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام و لا یطعن علیهم بشیء و لا طریق لذم واحد منهم» قرار داده که این دو با هم تعارض و تساقط می کنند و نتیجه این می شود که وثاقت ایشان احراز نمی شود. علاوه بر آن که ظاهراً محمد بن الفضیل مشترک بین چند نفر است و معلوم نیست محمد بن الفضیل مذکور در کلام شیخ مفید که او را توثیق کرده، همان محمد بن الفضیل مذکور در این روایت باشد.

ص: ۲۵۱

عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – : فِی قَوْلِهِ تَعَالَی (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) قَالَ: لَا یَنْبَغِی لِأَحِدٍ إِذَا دُعِیَ إِلَی شَهَادَهٍ لِیَشْهَدَ عَلَیْهَا أَنْ یَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَکُمْ عَلَیْهَا.(۱)

ابو الصباح از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که درباره ی آیه ی شریفه ی (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) فرمودند: سزاوار نیست وقتی کسی دعوت برای شهادتی شد تا شاهد باشد، بگوید من شاهد بر آن نمی شوم.

۳. روایت جراح المدائنی:

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ] عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَیْمَانَ عَنْ جَرَّاحٍ الْمَدَائِنِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: إِذَا دُعِیتَ إِلَی الشَّهَادَهِ فَأَجِبْ.(۲)

جراح المدائنی از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند: هرگاه برای شهادت دعوت شدی، اجابت کن.

۱- همان، ح۲.

۲- همان، ح۳.

ص: ۲۵۲

این روایت از لحاظ سند به خاطر قاسم بن سلیمان و جراح المدائنی ناتمام است.

۴. موثّقه ی سماعه:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ - علیه السلام - فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) فَقَالَ: لَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ إِذَا دُعِیَ إِلَی شَهَادَهٍ لِیَشْهَدَ عَلَیْهَا أَنْ یَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَکُمْ.(۱)

سماعه از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که درباره ی آیه ی شریفه ی (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) فرمودند: سزاوار نیست برای کسی که دعوت برای تحمّل شهادت می شود تا بر آن شاهد باشد، بگوید شاهد نمی شوم.

۵. روایت محمد بن الفضیل:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ - علیه السلام - فِی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) فَقَالَ: إِذَا دَعَاکَ الرَّجُلُ لِتَشْهَدَ لَهُ عَلَی دَیْنٍ أَوْ حَقٍّ لَمْ یَنْبَغِ لَکَ أَنْ تَقَاعَسَ عَنْهُ.

۱- همان، ح۵، ص ۳۱۰.

ص: ۲۵۳

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی مِثْلَهُ.(۱)

محمد بن فضیل از امام صادق - علیه السلام - نقل می کند که درباره ی آیه ی شریفه ی (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) فرمودند: هرگاه کسی تو را دعوت کرد برای شهادت بر دَین یا حقّی، برای تو سزاوار نیست از آن سرباز زنی.

روایات دیگری نیز وجود دارد که بعضی از لحاظ سند تمام است. بعضی از این روایات گرچه در ذیل آیه ی شریفه وارد شده، ولی کلام امام - علیه السلام - مطلق است و شامل غیر دین هم می شود، مانند موثّقه ی سماعه که فرمود «لَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ إِذَا دُعِیَ إِلَی شَهَادَهٍ لِیَشْهَدَ عَلَیْهَا أَنْ یَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَکُمْ» یا در روایت محمد بن فضیل می فرماید: «إِذَا دَعَاکَ الرَّجُلُ لِتَشْهَدَ لَهُ عَلَی دَیْنٍ أَوْ حَقٍّ لَمْ یَنْبَغِ لَکَ أَنْ تَقَاعَسَ عَنْهُ». به هر حال دلالت این روایات بر این که در آیه ی شریفه ی (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) مراد مقام تحمّل شهادت است تمام بوده و شایسته ی تشکیک نیست.

إن قلت: پس چطور جناب ابن ادریس در این که آیه ی شریفه مربوط به مقام تحمّل شهادت است تردید کرده در حالی که به این روایات نیز دسترسی داشته است؟!

۱- همان، ح۷ و تهذیب الاحکام، ج۶، ص۲۷۶.

ص: ۲۵۴

قلت: جناب ابن ادریس به خاطر مبنای خاصّی که در مورد خبر واحـد دارد و آن را حجّت نمی داند به این روایات اعتناء نمی کند؛ چون ایشان قائل است خبر واحد یعنی خبر غیر متواتر، هرچند مستفیض باشد «لایوجب علماً و لاعملاً».(۱)

این مبنا، مبنـای شـاذّی است که پیش مـا و دیگران مردود است و مـا روایـات آحـاد ثقات را حجّت می دانیم. علاوه بر آن که بعید نیست از این روایات به ضـمیمه ی آن چه در مورد آیه ی شـریفه بیان کردیم، اطمینان حاصل شود که آیه ی مبارکه مربوط به مقام تحمّل است.

دلالت آیه ی شریفه و روایات بر وجوب تحمّل شهادت

اشاره

بعـد از تبیین این که آیه ی شـریفه (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) در مقام بیان مرحله ی تحمّل شـهادت است و روایات نیز آن را تأیید می کند، می گوییم ظهور این آیه ی شریفه و روایات، در وجوب تحمّل شهادت است؛ چون آیه ی شریفه نهی از إباء می کند و روایات امر به تحمّل شهادت می کند که هر دو ظهور در لزوم دارد.

اشکال بر ظهور آیه ی شریفه و روایات در وجوب تحمّل شهادت

۱- السـرائر الحـاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص۳۹۴: و مـا أورده شـیخنا فی نهـایته، خبر واحـد، لا یوجب علما و لا عملا، و قـد بیّنا انّ أخبار الآحاد، لا یجوز العمل بها فی الشریعه، عند أهل البیت – علیهم السلام – .

ص: ۲۵۵

ولی با این حال ممکن است گفته شود آیه ی شریفه ظهور در وجوب ندارد؛ چون در سیاقی قرار گرفته که امور مستحب را بیان می کند؛ مثلاً در (إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاکْتُبُوهُ) اصل کتابت به قرینه ی قطعیه و سیره ی مستمره ی قطعیه واجب نیست و اگر کاتبی را دعوت کردند، واجب نیست قبول کند، هم چنین در (وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ) می دانیم شاهد گرفتن در تداین واجب نیست، بنابراین چگونه بگوییم (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) دالّ بر وجوب تحمّل شهادت است؟! خصوصاً با توجّه به این که اصل استشهاد بر تداین واجب نیست و این قرینه ی عرفی قویی است بر این که تحمّل شهادت نیز مستحب است، نه واجب؛ چون ذهن عرفی نمی تواند بپذیرد اصل استشهاد و شاهد گرفتن برای طرفین تداین که اصل در قضیه هستند مستحب باشد، ولی بر شخص ثالث که دعوت به شهادت می شود واجب باشد قبول کند!

روایات هم گرچه بعضی امر به تحمّل شهادت کرده و ظهور در وجوب دارد، ولی در روایات متعدّدی نیز تعبیر به «لاینبغی» می کند که می تواند قرینه باشد بر این که تحمّل شهادت واجب نیست.

علاوه آن که در صحیحه ای وارد شده که رسول الله – صلی الله علیه و آله و سلم – در

ص: ۲۵۶

جایی دعوت برای شهادت شدند ولی حضرت قبول نفرمودند. روایت این چنین است:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَیْمُونٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ - علیهما السلام - قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَی النَّبِیِّ - صلی الله علیه و آله و سلم - فَقَالَ: یَا رَسُولَ اللَّهِ أُحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ لِی عَلَی نِحَلٍ نَحَلْتُهَا ابْنِی فَقَالَ: مَا لَکَ وَلَدٌ سِوَاهُ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَنَحَلْتَهُمْ کَمَا نَحَلْتَهُ؟ قَالَ: لَا قَالَ: فَإِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِیَاءِ لَا نَشْهَدُ عَلَی الْحَیْفِ (۱).(۲)

این روایت را جناب صدوق - قدس سره - با سند خودش از عبدالله بن میمون قداح نقل می کند. شیخ صدوق به خاطر رعایت اقتصار و حجیم نشدن کتاب و عدم تکرار، إسناد خود به کتبی که از آن ها نقل می کند را در آخر کتاب من لایحضره الفقیه در مشیخه ذکر

۱- لسان العرب، ج ۹، ص ۶۰: الحَیْفُ: المَیْلُ فی الحُکم، و الجَوْرُ و الظُّلم. حافَ علیه فی حُکْمِه یَحِیفُ حَیفاً: مالَ و جارَ؛ و رجل حائِفٌ من قوم حَافَهٍ و حُیَّفٍ و حُیُفٍ. الأَزهری: قال بعض الفقهاء یُرَدُّ من حَیفِ النّاحِل ما یُرَدُّ من جَنَفِ المُوصِی، و حَیْفُ الناحِلِ: أن یکون للرجل أَولاد فیُعْطی بعضاً دون بعض، و قد أُمر بأَن یسوِّی بینهم، فإذا فضَّلَ بعضهم علی بعض فقد حاف ... و حَافَهُ کل شی ء: ناحِیَتُه، و الجمع حیَفٌ علی القِیاسِ، و حِیف علی غیر قیاس. و منه حَافَتَا الوادی، و تصغیره حُوَیْفَهٌ، و قیل: حِیفهُ الشی ء ناحیته.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب۵۵، ح۱، ص۴۱۴ و من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۶۹.

می کند. سند شیخ صدوق به عبدالله بن میمون قداح در مشیخه این چنین است:

و ما کان فیه عن عبد اللّه بن میمون فقد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن رضی اللّه عنهما عن سعد بن عبد اللّه، عن إبراهیم بن هاشم، عن عبد اللّه بن میمون.

و رویته عن أبی و محمّد بن موسی بن المتوکّل؛ و محمّد بن علیّ ماجیلویه رضی اللّه عنهم عن علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن عبد اللّه بن میمون القدّاح المکّی.(۱)

شیخ صدوق - قدس سره - به عبدالله بن میمون دو سند ارائه می کند که هر دو سند صحیح است، خود عبدالله بن میمون هم ثقه است(۲)، پس این روایت از لحاظ سند تمام است. البته به خاطر وجود ابراهیم بن هاشم در هر دو سند صدوق - قدس سره - از آن تعبیر به مصحّحه یا حسنه ی کالصحیحه می شود.(۳)

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۰۰.

۲- رجال النجاشی، ص۲۱۳: عبد الله بن میمون بن الأسود القداح مولی بنی مخزوم، یبری القداح. روی أبوه عن أبی جعفر و أبی عبد الله - علیهما السلام - و روی هو عن أبی عبد الله - علیه السلام - و کان ثقه.

۳- البته تعبیر به صحیحه نیز می شود.

ص: ۲۵۸

مردی از انصار خدمت پیامبر اکرم – صلی الله علیه و آله و سلم – آمد و عرض کرد: یا رسول الله دوست دارم بر نحله هایی (عطیه ها) که به فرزندم اعطاء کردم شما شاهد باشید. حضرت فرمودند: آیا فرزند دیگری نداری؟ عرض کرد: بله [فرزندان دیگری نیز دارم]. حضرت فرمودند: آیا به آن ها هم نحله هایی دادی همان طور که به او دادی؟ عرض کرد: خیر. حضرت فرمودند: ما گروه انبیاء شاهد بر حیف (آن چیزی که از میزان حق عدول کرده) نمی شویم.

اگر دعوت به إشهاد موجب وجوب تحمّل شهادت بود، حضرت باید این جا قبول می کردند؛ زیرا این گونه نحله دادن که به یکی از فرزندان دون دیگری بدهد حرام که نیست، نهایت این که مکروه است و حضرت هم نهی نکردند، در حالی که اگر حرام بود نهی از منکر می کردند، فقط لفظ حیف به کار بردند که دالّ بر ناپسند و ناشایست بودن آن می کند. بنابراین این روایت مؤیّد آن است که تحمّل شهادت واجب نیست.

پاسخ به اشکال

استدلال به صحیحه ی عبدالله بن میمون بر عدم وجوب تحمّل شهادت متفرع بر آن است که بگوییم:

اوّلاً: آیه ی شریفه ی (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) اطلاق داشته، شامل شهادت در غیر مورد دین نیز بشود.

ثانیاً: وجوب تحمّل شهادت، وجوب عینی باشد؛ چون اگر

ص: ۲۵۹

واجب کفایی بوده و مَن به الکفایه نیز موجود باشد، پذیرفتن لازم نیست. در حالی که این روایت می تواند قرینه باشد بر آن که وجوب تحمّل شهادت، وجوب عینی نیست؛ نه این که اصلاً واجب نیست.

ثالثاً: دعوتی که مرد انصاری از حضرت برای تحمّل شهادت کرد دعوت قطعی باشد، در حالی که در این روایت به نحو قطعی دعوت نمی کند، بلکه عرض می کند: «أُحِبُّ أَنْ تَشْهَدَ لِی».

امّا در مورد قرینه ی سیاق در آیه ی شریفه می گوییم: این طور نیست همه ی مواردی که در آیه ی شریفه ذکر شده مستحب باشد، بلکه موارد وجوب هم در آیه ی شریفه وجود دارد؛ مثلاً اصل کتابت را گفتیم واجب نیست، ولی اگر کاتبی قبول کرد کتابت کند، واجب است بالحق کتابت کند و نباید خلاف حق باشد. در این جا هم می گوییم اصل استشهاد واجب نیست، امّا اگر استشهاد کرد واجب است دعوتش پذیرفته شود.

پس قرینه ی سیاق بر خلاف نیست، بلکه موافق نیز هست، علاوه بر آن که ما قرینیت سیاق را در جایی که خیلی واضح باشد می پذیریم و در آیه ی مبارکه چنین وضوحی ندارد.

بنابراین آیه ی شریفه بر ظهور وجوب خود باقی است و روایات هم گرچه بعضی تعبیر به «لاینبغی» کرده، ولی از آن جا که «ینبغی» حداقل آن است که در اعمّ از استحباب و وجوب به

ص: ۲۶۰

کار می رود، پس منافات با استظهار وجوب ندارد و در نتیجه تحمّل شهادت واجب است و این که مرحوم امام – قدس سره – در تحریر فرمودند: «الأحوط وجوب تحمّل الشهاده إذا دعی إلیه من له أهلیه لذلک»(۱) احتیاط کرده اند که الاحوط فرموده اند و إلا به حسب ادلّه، دلالت بر وجوب تمام است.

مضاف به این که شاید بتوانیم تحصیل اجماع بر وجوب تحمّل شهادت کنیم؛ زیرا در بین قدما غیر از ابن ادریس کسی را سراغ نداریم مخالف وجوب تحمّل شهادت باشد و مخالفت ابن ادریس با توجّه به وجه مخالفت او، ضربه به اجماع حجّت نمی زند.

آیا وجوب تحمّل شهادت، عینی است یا کفایی؟

بعد از پذیرفتن اصل وجوب تحمّل شهادت باید این مسأله را رسیدگی کنیم که این وجوب به نحو عینی است یا کفایی؟ چون رسیدگی به این مسأله در نتیجه ی بحث که آیا اخذ اجرت جایز است یا خیر، تأثیر دارد.

در بحث اصول فقه بیان کردیم امر اگر به نحو مطلق باشد، ظهور در وجوب عینی تعیینی دارد، بنابراین در آیه ی شریفه هم

۱- تحریر الوسیله، ج۲، ص۴۴۹: الأحوط وجوب تحمل الشهاده إذا دعی إلیه من له أهلیه لذلک، و الوجوب علی فرضه کفائی لا یتعین علیه إلا مع عدم غیره ممن یقوم بالتحمل، و لا إشکال فی وجوب أداء الشهاده إذا طلبت منه، و الوجوب هاهنا أیضا کفائی.

ص: ۲۶۱

که به نحو مطلق فرموده: (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) به حسب طبع اوّلی، ظهور در وجوب عینی تعیینی دارد. ولی همان طور که عدّه ای فرموده اند با قرینه ای که در آیه ی شریفه وجود دارد و به ضمیمه ی فهم و ارتکاز متشرعه، می توان استنباط کرد که وجوب تحمّل شهادت کفایی است؛ زیرا آیه ی شریفه ابتدا می فرماید: «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ فَإِنْ لَمْ یَکُونا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتانِ» یعنی دو نفر از مردانتان را شاهد بگیرید و اگر دو مرد نبود، یک مرد و دو زن را شاهد بگیرید، سپس می فرماید: (وَ لا یَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) یعنی همین شهداء (دو مرد یا یک مرد و دو زن) را که گفتیم استشهاد کنند، از قبول تحمّل شهادت إباء نکنند؛ نه این که اگر دو یا سه نفر حاضر شدند، باز اگر عدّه ی دیگری را دعوت کردند بر آن ها هم واجب باشد قبول کنند. پس با توجّه به صدر و ذیل آیه ی شریفه معلوم می شود نمی خواهد بفرماید که هر کسی را که دعوت کرد واجب است قبول کند، بلکه می خواهد بفرماید همان تعدادی که مستحب است آن ها را شاهد بگیرند (دو مرد یا یک مرد و دو زن) بر آن ها واجب است قبول شهادت کنند.

بعضی که قائل به وجوب عینی شده اند، نکته اش را این طور گفته اند که ممکن است یکی از شاهدین فوت کند یا مریض شود یا فاسق شده قاضی شهادتش را نپذیرد. بنابراین لازم است

ص: ۲۶۲

هر تعدادی که دعوت بر تحمّل شـهادت شده اند قبول کنند، ولی ما می گوییم این ها استحسانات است و آیه ی شریفه فقط فرموده دو مرد یا یک مرد و دو زن را شاهد بگیرید که اگر این تعداد حاصل شد، بیش از آن دلیل بر وجوبش نداریم.

بنابراین می گوییم از بین تعـدادی که دعوت برای شـهادت شدند، اگر دو نفر قبول کردند از دیگران ساقط می شود. بله اگر کسـی حاضر نشد، همه ی افرادی که دعوت شده اند مؤاخذ هستند.

آیا اخذ اجرت بر تحمّل شهادت جایز است؟

همان طور که قبلاً بیان کردیم اگر وجوب تحمّل شهادت عینی باشد اخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود؛ چون اخذ اجرت بر واجب عینی تعیینی مصـداق اکل مال به باطل است، و اگر وجوب تحمّل شـهادت، وجوب کفایی باشد مرحوم شـیخ فرمود از آن جا که از ادلّه اسـتفاده می شود تحمّل یا أداء شهادت، حقّ مشهودٌ له بر شاهد است همان طور که کفن و دفن، حقّ میت است پس شاهد نمی تواند از مشـهودٌ له اجرت بگیرد؛ چون در واقع با تحمّل شهادت، أداء حقّ مشهودٌ له می کند و اگر کسی بخواهد در مقابل أداء حقّ دیگری اجرت دریافت کند اکل مال به باطل کرده است.

ولی ما خدمت مرحوم شیخ می گوییم از کجای روایت استفاده می شود تحمّل و أداء شهادت حقّ مشهودٌ له است؟! چنین چیزی

ص: ۲۶۳

از روایات استفاده نمی شود، بلکه مثل بقیه ی واجبات مانند نماز، روزه، حج و ... است که بر عهده ی شاهد آمده و باید انجام دهد و فرضاً حقّ مشهودٌ له باشد، به چه دلیل حقّ مجانی است، این که بالاتر از حفظ جان مسلمان نیست با این که حقّ مسلمان است، می توان در مقابل حفظ جانش اجرت گرفت پس این استدلال مرحوم شیخ ناتمام است.

امّا آیا اخذ اجرت بر تحمّل شهادت جایز است یا خیر؟ می گوییم در بحث اخذ اجرت بر واجبات کفایی بیان کردیم اگر کسی در مقابل واجبی به همان نحوی که واجب شده اخذ اجرت کند، اکل مال به باطل است و اگر واجب کفایی، بالعرض واجب عینی شده باشد باز اخذ اجرت بر آن اکل مال به باطل است. امّا اگر واجب کفایی، بالعرض واجب عینی نشده باشد می تواند اخذ اجرت کند، امّا نه به عنوان احد افراد واجب کفایی(۱)، بلکه به این صورت که بگوید: «افراد دیگری حاضرند این عمل را انجام دهند، ولی اگر می خواهی بالخصوص من این عمل را انجام دهم در قبال آن پول دریافت می کنم»، در این صورت اخذ اجرت اکل مال به باطل نخواهد بود.

بنابراین در ما نحن فیه اگر در میان افراد متعدّدی که برای تحمّل شهادت دعوت شده اند، کسی بگوید اگر می خواهی من

۱- یعنی اجیر بشود که به طور کفایی عملی را انجام دهد.

ص: ۲۶۴

بـالخصوص شاهـد باشم این مقـدار اجرت می گیرم، این اخـذ اجرت اکل مال به باطل نخواهـد بود؛ چون دیگرانی که دعوت برای شهادت شده اند حاضـرند شاهد باشند، این که بالخصوص در میان آن افراد، انگشت روی کسی گذاشته شود که او شاهد باشد می تواند در قبال آن اخذ اجرت کند.

مرحوم شیخ در ادامه می فرماید:

«و منه یظهر أنّه کمـا لاـ یجـوز أخـذ الأُـجره من المشـهود له، کـذلک لاـ یجـوز من بعض من وجبت علیه کفـایه إذا اسـتأجره لفائـده إسقاطها عن نفسه»(۱)؛

یعنی اگر افرادی بیش از حـدّ لازم برای شـهادت دعوت شدنـد و حاضـر شدند شاهد باشـند، اگر یکی از این افراد برای ساقط شدن واجب کفایی از خود، به دیگری اجرت دهـد تا تحمّل شـهادت کند، جایز نیست آن را اخذ کند؛ چون اکل مال به باطل است. ولی از آن چه گفتیم نـادرستی این کلام هم روشن می شود؛ چون بر آن اجیر بالخصوص واجب نیست تحمّل شـهادت کنـد، اگر کسـی می خواهد او بالخصوص تحمّل شهادت کند می تواند در مقابل آن، اخذ اجرت کند.

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۵۲.

ص: ۲۶۵

مرحله ی أداء شهادت

اشاره

بعد از بحث درباره ی وجوب تحمّل شهادت و جواز یا عدم جواز اخذ اجرت بر آن، اکنون درباره ی مقام أداء شهادت بحث می کنیم که آیا واجب است یا خیر و در صورت وجوب، آیا اخذ اجرت بر آن حرام است یا خیر؟

در این که أداء شهادت فی الجمله واجب است، اختلافی وجود ندارد و همه ی فقهاء بدون استثناء قائل به وجوب أداء شهادت هستند. آیات و روایات نیز بر آن دلالت می کند، از جمله آیه ی شریفه ی بعد از آیه ی مورد بحث درباره ی وجوب تحمّل شهادت که می فرماید:

(وَ إِنْ کُنْتُمْ عَلی سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا کاتِباً فَرِهانٌ مَقْبُوضَهٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُکُمْ بَعْضاً فَلْیُؤَدِّ الَّذِی اؤْتُمِنَ أَمانَتَهُ وَ لْیَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ عَلیمٌ)(۱)

اگر در سفر بودید و کاتبی نیافتید، وثیقه های دریافت شده [جایگزین سند و گواه] است و اگر به یکدیگر اطمینان داشتید [و وثیقه نگرفتید] آن کسی که امینش شمرده اند باید امانت خود را أداء نماید و از خداوند که پروردگارش است پروا کند. و شهادت را کتمان نکنید و

۱- سوره ی بقره، آیه ی۲۸۳.

ص: ۲۶۶

هر که آن را کتمان کند قلبش گنهکار است و خداوند به آن چه انجام می دهید داناست.

در این آیه ی شریفه ابتدا نهی از کتمان شهادت می کند که ظهور در حرمت دارد و در ادامه می فرماید: (وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) که صراحت در حرمت دارد و این که کتمان شهادت مساوی با گنهکار بودن کاتم شهادت است.

روایات دالّ بر حرمت کتمان شهادت نیز فراوان است از جمله، روایاتی که در ذیل این آیه ی شریفه وارد شده و بیان می کند آیه مربوط به مقام اداء است، همان طور که بیان می کند آیه ی شریفه ی قبل (وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ) مربوط به مقام تحمّل است. بنابراین در این که اداء شهادت فی الجمله واجب است، جای هیچ مناقشه ای نیست.

عدم وجوب أداء شهادت بر غیر مدعوّ برای تحمّل شهادت

بعد از روشن شدن اصل وجوب أداء شهادت، این بحث مطرح می شود که آیا این وجوب به نحو مطلق است و هر کسی که دیده و مطّلع بوده باید شهادت دهد یا این که مخصوص کسی است که برای تحمّل شهادت دعوت شده بود. عدّه ی قابل اعتنایی گفته اند أداء شهادت مطلقاً واجب است؛ چه بر کسی که به عنوان شاهد گرفته شده و چه بر کسی که به عنوان شاهد اخذ نشده ولی از آن واقعه مطّلع بوده و دیده است.

ص: ۲۶۷

عـدّه ی قابـل اعتنـاء دیگری که شایـد در بین متأخرین نزدیک به اتفاق باشـد گفته انـد اداء شـهادت فقط بر کسانی واجب است که برای تحمّل شهادت دعوت شده و به عنوان شاهد اخذ شده اند.(۱)

اگر مـا بودیم و تنهـا آیه ی مبـارکه ی (وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) قول کسانی که أداء شـهادت را مطلقاً واجب می دانند انتخاب می کردیم؛ چون آیه ی شـریفه به نحو اطلاق بیان می کند، ولی از آن جا که روایات متعدّدی که بعضـی از لحاظ سند تمام است بیان می کند بر کسی که به عنوان شاهد گرفته نشده، هرچند مطّلع باشد واجب نیست أداء

۱- مسالک الأفهام إلی تنقیح شـرائع الإسلام، ج ۱۴، ص۲۶۳: الکلاـم هنا فی أداء الشـهاده آخرا و تحمّلها أولا. أما الأول فلا خلاف فی وجوبه و تحریم الامتنـاع منه ... و وجوبه علی الکفایه إن زاد الشـهود عن العـدد المعتبر فی ثبوت الحقّ، و إلا فهو عینی، و إن کان الجمیع فی الأصل کفائیّا، لأن الواجب الکفائی إذا انحصر فی فرد کان کالعینی. و المشهور عدم الفرق فی الوجوب بین من استدعی و غیره، لعموم الأدلّه، و أنها أمانه حصـلت عنده فوجب علیه الخروج منها، کما أن الأمانات المالیّه تاره تحصل عنده بقبولها کالودیعه، و تاره بغیره کتطیّر الریح. و ذهب جماعه منهم الشـیخ و ابن الجنید و أبو الصـلاح إلی عدم الوجوب إلا مع الاسـتدعاء، لصـحیحه محمد بن مسلم عن أبی جعفر – علیه السلام – قال: إذا سمع الرجل الشهاده و لم یشهد علیها إن شاء شهد، و إن شاء سکت.

ص: ۲۶۸

شهادت، بلکه مختار است و می توانـد اقامه ی شـهادت کنـد یا اقامه نکنـد، قول دوم را انتخاب می کنیم. البته یک اسـتثنائی را بعداً ذکر خواهیم کرد.

این روایـات را صاحب وسائل – قـدس سـره – در بابی با عنوان «بَابُ أَنَّ مَنْ عَلِمَ بِشَـهَادَةٍ وَ لَمْ يُشْـهَدْ عَلَيْهَا جَازَ لَهُ أَنْ يَشْـهَدَ بِهَا وَ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَخَافَ ضَيَاعَ حَقِّ الْمَظْلُوم» جمع آوری کرده است. که عبارتند از:

روایات دالّ بر عدم وجوب أداء شهادت بر غیر مدعوّ برای تحمّل شهادت

۱. صحیحه ی محمد بن مسلم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَـاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْـلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ – علیهما السلام – قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ مِثْلَهُ.(۱)

محمد بن مسلم از امام باقر – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند:

۱– وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب۵، ح ۱، ص۳۱۷ و الکافی، ج۷، ص۳۸۲.

ص: ۲۶۹

اگر کسی شهادت را بشنود [یعنی مورد شهادت را بشنود] امّا از او نخواستند شاهد باشد، مختار است می تواند شهادت دهد و می تواند سکوت کند.

دلالت این روایت بر این که اداء شهادت مطلقاً واجب نیست، واضح است.

۲. مصحّحه ی هشام بن سالم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ] عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَهَ وَ لَمْ یُشْهَدْ عَلَیْهَا فَهُوَ بِالْخِیَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَکَتَ وَ قَالَ: إِذَا أُشْهِدَ لَمْ یَکُنْ لَهُ إِلَّا أَنْ یَشْهَدَ.

وَ رَوَاهُ الشَّیْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ مِثْلَهُ.(۱)

هشام بن سالم از امام صادق – علیه السلام – نقل می کند که فرمودند: هرگاه مردی شهادت را شنید [یعنی از واقع مطّلع باشد] ولی به عنوان شاهد گرفته نشد، مختار است؛ می تواند شهادت دهد و می تواند سکوت کند. و فرمودند: اگر به عنوان شاهد گرفته شده باشد چاره ای ندارد جز این که أداء شهادت کند.

۱- همان، ح۲، ص۳۱۸ و الکافی، ج۷، ص۳۸۱.

ص: ۲۷۰

۳. صحیحه ی محمد بن مسلم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ – علیهما السلام – قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ أَسْقَطَ لَفْظَ فَهُوَ بِالْخِيَارِ.

۴. موثّقه ی محمد بن مسلم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ – علیهما السلام – قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَةَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنَ الظَّالِمِ فَيَشْهَدُ وَ لَا يَحِلُّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ.

۵. روایت محمد بن مسلم:

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنِ

ص: ۲۷۱

الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - علیهما السلام - عَنِ الرَّجُلِ يَحْضُرُ حِسَابَ الرَّجُلَيْنِ فَيَطْلُبَانِ مِنْهُ الشَّهَادَةَ عَلَى مَا سَمِعَ مِنْهُمَا قَالَ: ذَلِكَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ لَمْ يَشْهَدْ وَ إِنْ شَهِدَ شَهِدَ بِحَقٍّ قَدْ سَمِعَهُ وَ إِنْ لَمْ يَشْهَدْ فَلَا شَيْ ءَ لِأَنَّهُمَا لَمْ يُشْهِدَاهُ.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى مِثْلَه.(۱)

محمد بن مسلم می گوید از امام باقر - علیه السلام - درباره ی مردی سؤال کردم که در حساب دو نفر حاضر بود، از او طلب می کنند که بر آن چه از این دو شنیده شهادت دهد، حضرت فرمودند: مختار است؛ اگر خواست می تواند شهادت دهد و اگر نخواست شهادت ندهد، ولی اگر شهادت داد باید آن چه را شنیده به حق شهادت دهد و اگر شهادت ندهد اشکالی ندارد؛ چون او را به عنوان شاهد نگرفته بودند.

این روایت از لحاظ سند به خاطر محمد بن عبدالله بن هلال که توثیق ندارد ناتمام است و به روشنی دلالت می کند مراد از «وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا» به این معناست که او را به عنوان شاهد نگرفته بودند؛ یعنی دعوت نکرده بودند تحمّل شهادت کند؛ نه این که برای أداء شهادت دعوت نشده است؛ چون در این روایت تصریح می کند که از او طلب می کنند که چون در حساب حاضر بود، أداء شهادت کند ولی حضرت می فرماید از آن جا که ایشان

۱- همان، ح۵ و الکافی، ج۷، ص۳۸۲.

ص: ۲۷۲

را به عنوان شاهد نگرفته بودند، یعنی دعوت برای تحمّل شهادت نشده بود، مختار است؛ می تواند شهادت دهد یا شهادت ندهد. روایت بعدی نیز قریب به این روایت است.

۶. صحیحه ی دیگر محمد بن مسلم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ(۱) عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ - علیه السلام - فِی الرَّجُلِ یَشْهَدُ حِسَابَ الرَّجُلَیْنِ ثُمَّ یُدْعَى إِلَى الشَّهَادَهِ قَالَ: إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ لَمْ یَشْهَدْ.(۲)

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص۴۶۱: و ما کان فیه عن العلاء بن رزین فقد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن رضی اللّه عنهما عن سعد بن عبد اللّه؛ و الحمیریّ جمیعا عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزین. و قد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن رضی اللّه عنهما عن سعد بن عبد اللّه و الحمیریّ جمیعا عن محمّد بن أبی الصّهبان عن صفوان بن یحیی عن العلاء. و رویته عن أبی رضی اللّه عنه عن علیّ بن سلیمان الزراریّ الکوفیّ عن محمّد بن خالد، عن العلاء بن رزین القلاء. و رویته عن محمّد بن الحسن رضی اللّه عنه عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن الحسن بن علیّ بن فضّال و الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزین.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب۵، ح۶، ص۳۱۹ و من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۵۵.

ص: ۲۷۳

سند صدوق – قدس سره – به علاء بن رزین صحیح است، پس این روایت از لحاظ سند تمام است.

مضمون این روایت مانند روایت سابق است و بیان می کند اگر شخصی حاضر در حساب دو نفر بود ولی به عنوان شاهد اخذ نشد و دعوت به تحمّل شهادت نشد، اگر از او خواستند اداء شهادت کند، لازم نیست قبول کند بلکه مختار است. پس معلوم می شود تفصیل در لزوم یا عدم لزوم اداء شهادت، مربوط به مقام تحمّل است؛ اگر دعوت برای تحمّل شده باشد باید اداء شهادت کند و اگر دعوت نشده باشد و خودش حاضر بوده، لازم نیست اداء شهادت کند بلکه مختار است.

۷. مرسله ی یونس:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ یُونُسَ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ – علیه السلام – قَالَ: إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَهَ وَ لَمْ یُشْهَدْ عَلَیْهَا فَهُوَ بِالْخِیَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَکَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مَنِ الظَّالِمُ فَیَشْهَدُ وَ لَا یَحِلُّ لَهُ أَنْ لَا یَشْهَدَ.(۱)

یونس از بعض رجالش نقل می کند که وقتی مردی بشنود ولی شاهد گرفته نشود بر آن، مختار است؛ اگر خواست می تواند شهادت دهد و اگر خواست سکوت کند،

۱– همان، ح ۱۰، ص ۳۲۰ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۵۸.

ص: ۲۷۴

مگر این که ظالم را بشناسد که باید شهادت بدهد و شهادت ندادن برای او جایز نیست.

بنابراین این روایات به روشنی دلالت می کند أداء شهادت در صورتی واجب است که برای تحمّل شهادت دعوت شده باشد و به عنوان شاهد گرفته شود و إلا اگر شاهد گرفته نشود بلکه خودش حاضر باشد، واجب نیست شهادت دهد.

بعض روایات که تجویز شهادت برای مطلق حاضر می کند یا مطلق حضور را کافی برای طلاق می داند، با روایات مفصّل تنافی ندارد. روایات مذکور در این باب از وسائل الشیعه چنین است:

روایت محمد بن مسلم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ - علیه السلام - فِي الرَّجُلِ يَشْهَدُ حِسَابَ الرَّجُلَيْنِ ثُمَّ يُدْعَى إِلَى الشَّهَادَةِ قَالَ: يَشْهَدُ.(۱)

محمد بن مسلم از امام باقر - علیه السلام - نقل می کند که درباره ی مردی که در حساب دو نفر حاضر بوده، سپس برای اداء شهادت دعوت می شود سؤال کردم، حضرت فرمودند: شهادت بدهد.

این روایت از لحاظ سند به خاطر احمد بن یزید که مجهول

۱- همان، ح۷.

ص: ۲۷۵

است ناتمام است. از لحاظ دلالت هم منافاتی با روایات قبل ندارد؛ زیرا معنایش این است که می تواند شهادت بدهد.

روایت علی بن احمد بن أشیم:

وَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ] بِإِسْنَادِهِ(۱) عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشْيَمَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ – عليه السلام – عَنْ رَجُلٍ طَهُرَتِ امْرَأَتُهُ مِنْ حَيْضِهَا فَقَالَ: فُلَانَةُ طَالِقٌ وَ قَوْمٌ يَسْمَعُونَ كَلَامَهُ لَمْ يَقُلْ لَهُمُ اشْهَدُوا أَ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَيْهَا قَالَ: نَعَمْ هَذِهِ شَهَادَةٌ أَ فَيَتْرُكُهَا مُعَلَّقَةً.(۲)

سند جناب صدوق – قدس سره – به علی بن احمد بن أشیم به خاطر عدم توثیق محمد بن علی ماجیلویه ناتمام است و علی بن احمد بن اشیم نیز توثیق ندارد، پس این روایت از لحاظ سند ناتمام است.

علی بن احمد بن اشیم می گوید: از امام کاظم – علیه السلام – سؤال کردم درباره ی مردی که بعد از پاک شدن همسرش از حیض، صیغه ی طلاق جاری کرد و گفت: «فلانه طالق» و عدّه ای کلام او را شنیدند ولی به آن ها نگفت شما شاهد باشید، آیا این طلاق واقع می شود؟ فرمودند: بله، این شهادت است.

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص۵۱۵: و ما کان فیه عن علیّ بن أحمد بن أشیم فقد رویته عن محمّد بن علیّ ماجیلویه رضی اللّه عنه عن عمّه محمّد بن أبی القاسم، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن علیّ بن أحمد بن أشیم.

۲- همان، ح۸ و من لایحضره الفقیه، ج۳، ص۵۶.

ص: ۲۷۶

این روایت دلالت می کند در خصوص طلاق، حضور یک عدّه ای در مجلس طلاق، کافی برای اشهاد است و لازم نیست از آن ها دعوت برای تحمّل شهادت کنند. بنابراین منافاتی با روایات دیگر ندارد.

پس روایات دالّ بر وجوب اداء شهادت، فقط در صورت دعوت برای اشهاد است، امّا با این حال، بعضی مطلقاً قائل به وجوب اداء شهادت شده اند که مستندشان یکی از این دو دلیل می تواند باشد:

ادلّه ی قائلین به وجوب اداء شهادت مطلقاً

۱. کسانی مثل ابن ادریس که خبر واحد را حجّت نمی دانند، بالطبع این اخبار را که در حدّ استفاضه است و به حدّ تواتر نرسیده حجّت نمی دانند و در نتیجه به اطلاق آیه ی شریفه تمسّک می کنند که می فرماید کتمان شهادت نکنید.

۲. برخی دیگر که خبر واحد را نیز حجّت می دانند می گویند: اطلاق آیه ی شریفه آن قدر قوی است که این روایات نمی تواند آن را تقیید کند؛ زیرا اگر کسی از واقعه خبر داشته باشد و شهادت ندهد، مصداق کتمان شهادت است و آیه ی شریفه بالصراحه از آن نهی می کند.

ولی این کلام درست نیست؛ زیرا این روایات بیان می کند کتمان در جایی حرام است که برای تحمّل شهادت دعوت شده باشد، بنابراین آیه ی شریفه را تقیید می کند.

ص: ۲۷۷

إن قلت: اگر شهادت ندهد، باعث تضییع حق می شود در حالی که شارع اهتمام به تضییع نشدن حقوق دارد.

قلت: بله در جایی که به طور قطع بداند حق ضایع می شود و ظالم را بعینه بشناسد، روایات آن را استثناء می کند و باید شهادت بدهد؛ مثلاً در روایت چهارم که صحیحه ی محمد بن مسلم است فرمود: «إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَهَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مَنِ الظَّالِمُ فَيَشْهَدُ وَ لَا يَحِلُّ لَهُ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ» یعنی اگر ظالم را بعینه بشناسد [و در نتیجه بداند یا احتمال دهد شهادت او به نفع مظلوم تمام می شود] واجب است شهادت دهد، ولی اگر ظالم را نشناسد مثلاً احتمال دهد دین را پرداخت کرده لازم نیست شهادت دهد. در مرسله ی یونس نیز فرمود: «إِذَا سَمِعَ الرَّجُلُ الشَّهَادَهَ وَ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهَا فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ شَهِدَ وَ إِنْ شَاءَ سَكَتَ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مَنِ الظَّالِمُ فَيَشْهَدُ وَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ لَا يَشْهَدَ».(۱)

اگر این دو روایت هم نبود، باز از باب منع منکر می گفتیم واجب است در جایی که می داند ظالم چه کسی است، شهادت دهد و با شهادتش دفع ظلم کند.

۱- مرسله ی صدوق نیز بر این مطلب دلالت می کند: قَالَ [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ] وَ قَالَ الصَّادِقُ – علیه السلام – : الْعِلْمُ شَهَادَهٌ إِذَا كَانَ صَاحِبُهُ مَظْلُوماً. امیرخانی

ص: ۲۷۸

پس نتیجه ی بحث در مورد وجوب أداء شهادت این شد که اصل وجوب اداء شهادت اجماعی است و کتاب و سنّت بر آن دلالت می کند، فقط در جایی که برای تحمّل شهادت دعوت نشده باشد، اداء شهادت واجب نیست، مگر این که بداند ظالم کیست که در آن صورت نیز واجب است اداء شهادت کند.

آیا وجوب أداء شهادت، عینی است یا کفایی؟

بعد از اثبات این که اداء شهادت در صورتی که دعوت برای تحمّل شده باشد واجب است و اگر دعوت برای تحمّل نشده باشد هم، در فرضی که ظالم را بعینه بشناسد واجب است، نوبت به این بحث می رسد که این وجوب به نحو عینی است یا کفایی؟

در مورد تحمّل شهادت گفتیم واجب کفایی است، ولی به نظر می رسد أداء شهادت به مقتضای اطلاق آیه ی شریفه ی: (وَ لا تَكْتُمُوا الشَّهادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) واجب عینی است؛ چون مقیّدی ندارد. بله اگر موضوع شهادت از بین برود، مثلاً شهدایی که قاضی شهادتشان را قبول دارد، شهادت بدهند و حق ثابت شده باشد که در این صورت دیگر شهادت معنا ندارد أداء شهادت واجب نخواهد بود، ولی اگر موضوع شهادت باقی باشد، به اطلاق آیه ی شریفه بر هر کسی که تحمّل شهادت کرده واجب عینی است که أداء شهادت کند.

ص: ۲۷۹

بله، کسی که دعوت برای تحمّل شهادت نشده و فقط به خاطر شناختن ظالم بعینه واجب شده أداء شهادت کند، بعید نیست به مناسبت حکم و موضوع بگوییم وجوب کفایی دارد؛ یعنی اگر دیگرانی که دعوت برای تحمّل شهادت شده بودند حاضرند شهادت بدهند، دیگر بر این شخص بالخصوص واجب نیست شهادت دهد، هرچند باز این احتمال وجود دارد واجب عینی باشد؛ چون مشمول آیه ی شریفه ی (وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَةَ) می تواند باشد. به هر حال احتیاط این است که اقامه ی شهادت کند.

حکم اخذ اجرت بر أداء شهادت

بعد از اثبات واجب عینی بودن اقامه ی شهادت، روشن است که اخذ اجرت بر آن جایز نخواهد بود؛ چون مصداق اکل مال به باطل است. بله، آن صورتی که گفتیم واجب کفایی است، اگر به همان نحوی که در مورد تحمّل شهادت گفتیم اخذ اجرت کند جایز خواهد بود.

فروعات شیخ – قدس سره – بر بحث وجوب تحمّل و أداء شهادت

اشاره

مرحوم شیخ بعد از تبیین حرمت اخذ اجرت بر تحمّل و أداء شهادت، سه مطلب مهم را بیان می کند که از برخی از این ها امروز تحت عنوان آئین دادرسی یاد می شود.

ص: ۲۸۰

الف: حرمت اخذ اجرت حتّی در صورت استلزام قطع مسافت طویله

یکی این که می فرمایـد: «ثمّ إنّه لا ـ فرق فی حرمه الأُـجره بین توقّف التحمّل أو الأداء علی قطع مسافه طویله، و عـدمه»(۱)؛ یعنی اگر تحمّل یا أداء شـهادت متوقّف بر پیمودن مسافت طولانی هم باشـد، بایـد اقـدام کنـد و نمی توانـد اخـذ اجرت کند؛ مثلًا اگر ظالمی مشـغول تخریب منزل مؤمنی باشـد و آن مؤمن از کسـی دعوت برای تحمّل شـهادت کنـد تا در دادگاه علیه ظالم و این که او ضامن است شـهادت دهـد، بر آن شـخص واجب است دعوت مؤمن را حتّی اگر متوقّف بر طیّ مسافت طولانی باشد اجابت کند؛ مثلًا اگر لازم باشد از آن طرف شهر بیاید، باید قبول کند و نمی تواند اخذ اجرت کند.

مرحوم شیخ در این سه مسأله متأسفانه استدلالی ذکر نمی کند و صرفاً فتوا می دهد، با این که کتاب مکاسب چون کتاب استدلالی است انتظار می رفت استدلالی ذکر کند و شاید اتکال به وضوح آن کرده، ولی این چنین هم نیست که خیلی واضح باشد.

به نظر می آیـد وجه این مسـأله که قطع مسـافت طویله واجب است، از بـاب وجوب مقـدّمه ی واجب باشـد وجوب عقلی مقـدّمه ی واجب، مسلّم است و بعضی علاوه بر آن گفته اند که

۱- المکاسب المحرمه، ج ۲، ص۱۵۲.

ص: ۲۸۱

وجوب شرعی هم دارد پس همان طور که اگر خواندن نماز واجب متوقّف بر تهیه ی آب برای وضو از یک مسافت طولانی باشد لازم است طیّ مسافت کند تا بتواند وضو بگیرد، اگر تحمّل و أداء شهادت هم متوقّف بر طیّ مسافتی باشد، لازم است از باب وجوب مقدّمه ی واجب طیّ مسافت کند.

البته این در صورتی است که طیّ مسافت هزینه نداشته باشد.

ب: عدم وجوب تحمل یا أداء شهادت در صورت استلزام بذل مال

اشاره

دومین مطلب شیخ - قدس سره - آن است که اگر تحمّل و أداء شهادت هزینه داشته و مستلزم بذل مال باشد، مثلاً باید کرایه ی ماشین دهد تا بتواند در محل حاضر شود، در این جا مرحوم شیخ می فرماید ظاهر آن است که تحمّل و أداء شهادت در این صورت واجب نیست(۱) و بر حرف شیخ - قدس سره - اضافه می کنیم: در نتیجه می تواند اخذ اجرت کند.

مرحوم شیخ برای این مسأله نیز استدلالی ذکر نمی کند، در حالی که این مسأله به وضوح مسأله ی قبلی نیست تا احتیاج به استدلال نداشته باشد. استدلالی که بر این مسأله می توان اقامه کرد و در جاهای زیادی هم کاربرد دارد این است :

۱- همان، ج۲، ص۱۵۲: نعم، لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه.

ص: ۲۸۲

استدلال مسأله

روایت صحیح و معتبر «لاضرر و لاضرار» بنا بر آن چه ما به تبع کثیری از أعلام انتخاب کردیم لسانش، لسان حکومت است و حاکم بر تمام ادلّه ی اوّلیه است، مگر بعض ادلّه که در جای خود بیان شده است؛ یعنی روایت «لاضرر» هر حکم ضرری را برمی دارد. بنابراین در این جا چون وجوب تحمّل و أداء شهادت منجرّ به ضرر بر شاهد می شود، پس لاضرر این وجوب را برمی دارد.

امّا طبق مبنای کسانی مثل جناب شیخ الشریعه و مرحوم امام – قدس سرهما – که قائلند دلیل «لاضرر و لاضرار» ناظر به ادلّه ی عناوین اوّلیه نیست و حکومت بر آن ندارد بلکه در مقام نهی از ضرر است، جواب این مسأله مشکل می شود، مگر این که ادّعا کنند ادلّه ی وجوب تحمّل شهادت از صورت اصابه ی ضرر منصرف است، ولی این ادّعا در مورد ضرر یسیر قابل پذیرش نیست؛ چون انصراف یک امر عرفی است و عرف چنین انصرافی را نمی پذیرد. ولی طبق مبنای ما می توانیم بگوییم حتّی اگر ضرر یسیر هم باشد، وجوب ندارد؛ چون اطلاق لفظی «لاضرر» شامل آن می شود، مگر به قدری ضرر کم باشد که دلیل «لاضرر» از آن منصرف باشد.

حتّی مواردی که منجرّ به ضرر بدنی هم می شود هرچند ضرر مالی نداشته باشد به همان اطلاق «لاضرر» می توانیم

ص: ۲۸۳

بگوییم واجب نیست، ولی کسانی که این مبنا را قبول ندارند نمی توانند حکم به عدم وجوب کنند، مگر مواردی که به حدّ حرج برسد که در آن صورت با تمسّک به قاعده ی «لاحرجی می توانند حکم به عدم وجوب کنند، هرچند در مورد آن قاعده هم افراد نادری قائلند تمام نیست.

شبهه و دفع آن

ممکن است کسی در مورد جریان قاعده ی «لاضرر» در ما نحن فیه این اشکال را مطرح کند که قاعده ی «لاضرر» قاعده ای امتنانی است و در نتیجه اگر جریان قاعده در جایی خلاف امتنان بر دیگری باشد جاری نخواهد بود. به عنوان مثال اگر جواز ساختن طبقات زیاد بر روی ساختمانی که موجب ضرر بر همسایگان باشد را به وسیله ی قاعده ی «لاضرر» نفی کنیم، از آن جا که جریان این قاعده به نفع همسایگان موجب ضرر به صاحب ملک می شود و خلاف امتنان بر اوست، دیگر قاعده ی «لاضرر» به خاطر تعارض ضررین جاری نخواهد بود.(۱)

در ما نحن فیه هم از آن جا که جریان قاعده ی «لاضرر» و در نتیجه برداشتن وجوب تحمّل و أداء شهادت، منجرّ به وارد آمدن ضرر به مشهودٌ له می شود، قاعده ی «لاضرر» به خاطر تعارض

۱- بلکه در مورد مثال، برای حلّ مشکل باید به اختیارات ولی فقیه و حکومت اسلامی و قوانینی که در آن وضع می شود رجوع کرد.

ص: ۲۸۴

ضررین جاری نخواهد بود؛ مثلاً ـ در همان مثالی که ظالمی خانه ی مؤمنی را خراب می کند، اگر بگوییم وجوب تحمّل و أداء شهادت به خاطر داشتن هزینه و ضرر برای شاهد، با قاعده ی لاضرر برداشته می شود، این منجرّ به وارد آمدن ضرر بر آن مؤمن خواهد شد؛ چون دیگر نمی تواند در دادگاه مدّعای خود را اثبات کرده، حقّش را مطالبه کند. بنابراین چون جریان قاعده ی «لاضرر» به نفع شاهد، موجب وارد آمدن ضرر بر مشهودٌ له و خلاف امتنان بر اوست، پس به خاطر تعارض ضررین جاری نخواهد بود و در نتیجه وجوب تحمّل و أداء شهادت به قوّت خود باقی است.

از این شبهه می توان پاسخ داد که:

اوّلاً: درست است که قاعده ی لاضرر امتنانی است و اگر با جریان قاعده به نفع کسی، ضرر به دیگری لازم آید و خلاف امتنان بر او باشد جاری نیست، ولی این در صورتی است که آن ضرر به خاطر جریان قاعده پدیدار شود و إلا اگر منشأ ضرر این قاعده نباشد مانعی از جریان آن نیست؛ مثلاً در همین مثالی که ذکر شد، منشأ ضرر به مؤمن و خراب شدن خانه اش، آن ظالم است؛ نه جریان قاعده ی لاضرر.

بله، اگر شاهد حضور پیدا می کرد و در دادگاه شهادت می داد، آن فرد می توانست ضرری را که وارد شده، با محکوم کردن ظالم جبران کند، ولی به صِرف این نمی توانیم ملتزم شویم

ص: ۲۸۵

قاعده ی «لاضرر» جاری نیست؛ زیرا دلیل «لاضرر» اطلاق دارد و از آن جا که «خلاف امتنان نبودن» مقیّدی است که از مناسبت و حکم و موضوع استفاده می شود، بلکه در حقیقت از اوّل اطلاقی نیست، باید به اندازه ای که قرینه اقتضاء می کند اطلاق را مقیّد دانست و آن مواردی است که منشأ ضرر، جریان قاعده باشد و در ما نحن فیه همان طور که توضیح دادیم ضرر به خاطر اجرای قاعده حاصل نشده، بلکه به خاطر ظلمِ ظالم حاصل شده که چه قاعده جاری باشد و چه نباشد تأثیری در آن ندارد. نهایت آن است که اگر قاعده ی لاضرر جاری نباشد و بر شاهد واجب باشد حاضر شود و علیه ظالم شهادت دهد، ضرر وارد آمده می تواند جبران شود، ولی صرف عدم امکان جبران نمی تواند مانع جریان قاعده شود.

ثانیا: اگر کسی اصرار کند حتّی در این موارد هم قاعده جاری نمی شود، نتیجه این می شود که وجوب تحمّل و أداء شهادت به قوّت خود باقی است، هرچند موجب وارد آمدن ضرر به شاهد شود. ولی التزام به این حرف مشکل است و در بعضی موارد نمی توان ملتزم شد؛ مثلاً اگر ضرری که بر شاهد به خاطر قطع مسافت پدید می آید به مراتب بیشتر از نفعی باشد که به مشهودٌ له از این شهادت عائد خواهد شد، در این موارد نمی توان ملتزم شد بر شاهد واجب است چنین ضرری را تحمّل کند تا مشهودٌ له بتواند به آن منفعت دست پیدا کند.

ص: ۲۸۶

و حتّی طبق مبنای شیخ الشریعه و مرحوم امام که قائل به عدم حکومت ادلّه ی لاضرر بر ادلّه ی عناوین اوّلیه هستند نیز می توانیم بگوییم در چنین جایی واجب نیست تحمّل شهادت کند؛ زیرا آیه ی شریفه ی (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) منصرف است از جایی که ضرری که به شاهد می رسد بیشتر و یا حتّی مساوی منفعتی باشد که به مشهودٌ له می رسد؛ زیرا از سیاق آیه ی شریفه استفاده می شود که این دستورات که کاتبی با عدل بنویسد و کم نگذارد و مُمْلی (لَا یَبْخَسْ مِنْهُ شَیْئاً) و ... برای حفظ نظام داد و ستد و عدم تضرّر مسلمانان جعل شده و از مواردی که با جعل این حکم، ضرری که به یک مسلمان وارد می شود بیشتر از نفعی باشد که به مسلمان دیگر می رسد منصرف است.

پس طبق مبنای ما در مورد قاعده ی لاضرر، اگر تحمّل یا أداء شهادت مستلزم ضرر بدنی یا مالی باشد، واجب نخواهد بود و در نتیجه اخذ اجرت بر آن حرام نخواهد بود. بنا بر نظر مرحوم شیخ هم حرام نخواهد بود؛ چون عبادت نیست تا منافات با قصد قربت داشته باشد.

تذکّر

این که گفتیم اگر تحمّل یا أداء شهادت مستلزم هزینه باشد به مقتضای قاعده ی «لاضرر» وجوب آن برداشته می شود، در صورتی است که مشهودٌ له خود متقبّل هزینه نشود، ولی اگر

ص: ۲۸۷

هزینه را بپردازد؛ مثلاً وسیله ی نقلیه ی مناسب در اختیار شاهد بگذارد یا کرایه ی ماشین را پرداخت کند یا ... از آن جا که دیگر ضرری بر شاهد نیست، واجب است قبول کند.

ج: جواز امتناع شاهد از حضور، در صورت امکان و مطالبه ی احضار

اشاره

سومین مسأله ای که شیخ در این جا مطرح می کند این است که اگر امکان احضار واقعه در نزد شاهد باشد تا تحمّل شهادت کند مثلاً دو نفر که می خواهند معامله ی سلف کنند می توانند بروند نزد شاهد معامله کنند در این صورت شاهد می تواند مطالبه ی احضار واقعه کند و اگر حاضر نشدند، امتناع از حضور کند. هم چنین در مقام أداء شهادت هم اگر امکان آن باشد که قاضی یا نماینده اش نزد شاهد حاضر شوند و شهادت شاهد را اخذ کنند، شاهد می تواند مطالبه ی احضار کرده و اگر حاضر نشدند، امتناع از حضور کند.

نقد میرزا محمد تقی شیرازی بر کلام مرحوم شیخ – قدس سرهما –

ولی جناب میرزا محمد تقی شیرازی – قدس سرهما – می فرماید: این کلام شیخ خلاف مستفاد از ادلّه است؛ زیرا دلیل (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) یا بیان می کند که واجب، ذهاب الی مکانی برای تحمّل شهادت است و یا واجب نفس تحمّل شهادت است.

اگر واجب، ذهاب الی مکانی برای تحمّل شهادت باشد در این صورت واضح است که وجوب، مطلق است؛ یعنی اگر

ص: ۲۸۸

امکان احضار واقعه نیز باشد، واجب است خودش حاضر شود.(۱)

و اگر واجب، نفس تحمّل شـهادت باشد و جز نفس تحمّل چیزی تحت وجوب نرفته باشد می گوییم از آن جا که آیه ی شـریفه ی (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) اطلاق داشـته و مقیّد به قیدی نشده، پس اگر امکان احضار واقعه هم باشد نمی تواند امتناع از حضور کند.

دفاع محقق ایروانی از کلام شیخ – قدس سرهما –

محقق ایروانی – قدس سره – دقیقاً عکس این مطلب را بیان می کند و می فرماید: از هیچ یک از دو آیه ی (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) و (وَ لاـ تَكْتُمُوا الشَّهـادَةَ وَ مَنْ یَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) چنین چیزی اسـتفاده نمی شود، بلكه به این معناست كه اگر واقعه را پیش شاهـد احضار كردنـد از قبول تحمّل شـهادت امتناع نورزد؛ یعنی چشم و گوش خود را نبندد و نگوید من شاهد نمی شوم. هم چنین برای أداء شهادت اگر قاضی یا نماینده اش نزد قاضی حاضر شدند از أداء شهادت سر باز نزنند، و إلا از آیه ی شریفه

۱- میرزای شیرازی، محمد تقی، حاشیه المكاسب، ج ۱، ص۱۶۲: یمكن ان یقال انّ الظّاهر من الآیه الكریمه وجوبا لإجابه مع الدّعوه وجوبا غیر مشـروط بامتناع إحضار الواقعه عنده ان كان المراد من حرمه الإباء وجوب الذّهاب الی مكان لتحمّل الشّـهاده فیه و ان كان المراد وجوب نفس التّحمّل فیقال ایضا انّ مقتضی الإطلاق عدم اشتراط وجوبه بإحضار الواقعه عنده مع الإمكان.

رفتن به سوی واقعه استفاده نمی شود و اگر نرفت و أداء شهادت نکرد، کتمان صدق نمی کند.(۱)

بنابراین طبق فرمایش محقق ایروانی اگر جایی هم احتیاج به هزینه ی مالی یا بـدنی برای تحمّل یا أداء شـهادت داشت، اصـلًا آیه ی شریفه شاملش نمی شود؛ نه این که شاملش شود و به دلیل لاضرر وجوبش برداشته شود!

محقق ایروانی برای روشن تر شـدن مسأله مثـالی را ذکر می کننـد و آن این که: یکی از واجبات، تکفین میت است. اگر فرضاً فقط یک نفر برای تکفین وجود داشـته باشـد ولی هیچ کفنی موجود نباشد آیا می توان گفت بر او واجب است کفن بخرد و این میت را تکفین کند؟! معلوم است که واجب نیست؛ چون تکفین واجب است لو وُجد کفنٌ. ما نحن فیه هم این چنین

۱- حاشـیه المکـاسب (للإیروانی)، ج ۱، ص۵۴: و یمکن أن یقـال إنّ التّحمـل و الأـداء لاـ یجبـان و إنّمـا یحرم الإبـاء عن التّحمـل و الکتمان للشّـهاده فإذا لم یکن ممتنعا من التّحمل لو أحضـرت الواقعه لدیه و کذا لم یکن ممتنعا عن أداء الشّهاده لو أحضر القاضی أو من یراد الشّـهاده عنده لدیه کان مجتنبا للحرام تارکا له و لا یتوقّف اجتنابه له علی الحضور أینما استحضروه فالمحصّل أنّه یجب أن لا یکف عن سـمعه و بصـره و لسانه فی مقام الشّـهاده أداء و تحمّلا و یحرم علیه البخل و الامتناع من ذلک فمع عـدم هذا الکفّ هو غیر عاص لتکلیفه فمن أراد منه التّحمل أو الشّـهاده الفعلیّه فلیحضـر الواقعه لـدیه حتی یتحمّل و یشـهد و لیس علیه السّـعی فی ذلک ببذل المال و البدن کما لیس علیه التّکفین للمیّت ببذل الکفن بل علیه التّکفین إن حصل الکفن.

ص: ۲۹۰

است؛ وجوب تحمّل شهادت یا به تعبیر دیگر حرمت امتناع از تحمّل شهادت به این معناست که نباید کفّ سمع و بصر کند و در مقام اداء نیز نباید کتمان کند، امّا بقیه ی چیزهایی که در تحمّل یا أداء دخالت دارد، امر یا نهی ندارد. بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست است که فرمود اگر امکان احضار واقعه باشد قطع مسافت بر شاهد واجب نیست.

نقد کلام محقق ایروانی - قدس سره -

خدمت محقق ایروانی - قدس سره - عرض می کنیم اگر جایی امکان احضار واقعه نباشد مثلاً ظالمی خانه ی مسلمانی را خراب می کند و آن مسلمان دعوت برای تحمّل شهادت کرده است و در مقام أداء هم مثلاً قاضی نمی تواند حاضر شود و نیز کسی را ندارد پیش شاهد بفرستد طبق مبنایی که انتخاب کردید باید بگویید حضور واجب نیست؛ زیرا معنای آیه ی شریفه را این طور بیان کردید که اگر واقعه حاضر است، شاهد چشم و گوشش را نبندد و امتناع نکند و در مقام أداء اگر قاضی نزد شاهد حاضر بود، کتمان شهادت نکند، در حالی که التزام به این انصافاً مشکل است و با ارتکاز متشرعه و با اهتمامی که اسلام به احقاق حقوق دارد، سازگاری ندارد؛ خصوصاً با توجّه به این که می دانیم عملاً این چنین نبوده که قضات نزد شهود بروند و از زمان صدر اسلام تا کنون قاضی در محکمه اش می نشست و شهود را احضار می کردند.

ص: ۲۹۱

مبنای مختار در مسأله

امّا در مورد تحمّل شهادت می گوییم آیه ی شریفه که می فرماید (وَ لا یَأبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا) متعلّق دعوت، شهادت است؛ یعنی «اذا ما دعوا الی الشهاده». شهادت از مادّه ی شهد است(۱)، «شَهِد فلانٌ المجلس» ایْ «حضر المجلس». به شاهد هم به اعتبار حضورش در واقعه شاهد گفته می شود. بنابراین می توانیم بگوییم آیه ی شریفه اطلاق دارد، پس اگر در جایی نیاز به نقل مکان و قطع مسافت باشد و امکان احضار واقعه نباشد، لازم است انجام دهد و در واقعه حاضر شود، البته در صورتی که مستلزم ضرر نباشد.

امّا اگر در جایی امکان احضار واقعه باشد، بعید نیست بگوییم آیه ی شریفه از آن منصرف است؛ زیرا به مناسبت حکم و موضوع می دانیم خداوند متعال می خواهد امور مسلمین تنظیم و صلاح داشته باشد و در جایی که امکان احضار واقعه نیست،

۱- لسان العرب، ج ۳، ص۲۳۹: شَهِدَ فلان علی فلان بحق، فهو شاهد و شهید. و اسْتُشْهِدَ فلان، فهو شَهِیدٌ. و المُشاهَدَهُ: المعاینه. و شَهِدَه شُهوداً أی حَضَره، فهو شاهدٌ. و قَوْم شُهُود أی حُضور، و هو فی الأَصل مصدر، و شُهَّدٌ أَیضاً مثل راکِع و رُکّع. و شَهِدَ له بکذا شَهادهً أی أدّی ما عنده من الشَّهاده، فهو شاهِد، و الجمع شَهْدٌ مثل صاحِب و صَحْب و سافر و سَفْرٍ، و بعضهم یُنْکره، و جمع الشَّهْدِ شُهود و أَشْهاد. و الشَّهِیدُ: الشَّاهِدُ، و الجمع الشُّهَداء. و أَشْهَدْتُه علی کذا فَشَهِدَ علیه أی صار شاهداً علیه.

ص: ۲۹۲

اطلاق آیه شاملش شده و باید حاضـر شوند، امّا در جایی که امکان احضار واقعه وجود دارد و مشهودٌ له می تواند بدون هزینه واقعه را نزد شاهـد حاضـر کنـد ولی بر عهده ی شاهد بگذارد که او حاضـر شود، نمی توان ملتزم شد که بر شاهد واجب است قبول کند؛ چون نمی توان گفت آیه ی شـریفه چنین فرضـی را هم بیان می کند؛ به خاطر این که عقلاءاً چنین حکمی پذیرفته نمی شود و این می توانـد قرینه باشد بر این که مراد از آیه ی شـریفه، غیر آن مواردی است که احضار واقعه بدون هزینه برای طالب شـهادت ممکن است.

و شاید بتوان این چنین تحلیل کرد: آن جایی که احضار واقعه بدون هزینه ممکن است ولی مشـهودٌ له واقعه را احضار نمی کند و از شاهد می خواهد خود حاضـر شده و تحمّل شهادت کند، در واقع مشهودٌ له علاوه بر حضور در واقعه چیز دیگری هم از شاهد طلب می کند و آن این که شاهد خود حاضر شود و باری را از دوش او بردارد، که در این صورت نمی توانیم بگوییم آیه ی شریفه شامل آن می شود، بلکه آیه ی شـریفه حضور برای واقعه ی مورد شهادت را مِن حیث أنّه حضورٌ للشهاده واجب می کند؛ نه از حیث های دیگر. بنابراین آن جایی که امکان احضار واقعه است نمی توانیم بگوییم حضور شاهد واجب است.

در مورد أداء شهادت نیز می گوییم: اگر امکان حضور قاضی یا نماینده اش در نزد شاهد نباشد، بر شاهد واجب است خود

ص: ۲۹۳

حاضر شود و اداء شهادت کند و إلا مشمول (وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) خواهد شد؛ چون صادق است که گفته شود: کتم الشهاده بعدم الحضور عند القاضی و اگر در صدق کتمان هم تشکیک شود، اطلاق «لابد أن یشهد» در برخی روایات کافی است.

امّا اگر امکان حضور قاضی یا نماینده اش در نزد شاهد باشد، در صورتی که بتوان احراز کرد که از صدر اسلام این چنین بوده که شهود در محکمه حاضر می شدند و اصلاً غریب بوده که قاضی یا نماینده ی او نزد شهود حاضر شوند، باز بعید نیست بگوییم بر شاهد واجب است خود حاضر شود، و إلا قول به عدم وجوب حاضر شدن شاهد، خالی از وجه نیست؛ چون کاتم شهادت بر او صادق نیست. بله، در صورتی که بداند اگر حضور پیدا نکند به نفع ظالم حکم خواهد شد، در این صورت از باب ادلّه ی دفع منکر و شاید حتّی به اطلاق (وَ لا تَکْتُمُوا الشَّهادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) حضور شاهد واجب خواهد بود.

فروعاتی که مرحوم شیخ بر بحث اخذ اجرت بر واجبات ذکر کردند تا این جا تمام شد، امّا بعضی أعلام فروعات دیگری نیز اضافه کرده اند که مناسب است آن ها را هم مطرح کنیم.

ص: ۲۹۴

ص: ۲۹۵

اجرت بر قضاوت و افتاء

اشاره

ص: ۲۹۶

ص: ۲۹۷

حکم اخذ اجرت بر قضاوت

حکم اخذ اجرت بر قضاوت را ما به طور مفصّل در بحث رشوه مطرح کردیم(۱) و گفتیم مسأله اختلافی است و نظر نهایی ما بر این شد که اگر ناچار باشیم یک طرف را انتخاب کنیم جواز را انتخاب می کنیم، هرچند به شدت مخالف احتیاط است!

۱- ر. ک: مقالات فقهی (۲) رشوه، غش، کم فروشی، ص ۱۳۵ ۱۰۵.

ص: ۲۹۸

حکم اخذ اجرت بر افتاء

بعضـی از أعلام که قائلنـد اجرت بر واجبات اعمّ از تعبّـدی و توصّـلی جایز است، در مورد اخذ اجرت بر إفتاء گفته اند جایز نیست؛ زیرا از ادلّه استفاده می شود که إفتاء باید مجاناً باشد. به این بیان که:

أن الظاهر من آیه النفر الآمره بالتفقه فی الـدین و إنذار القوم عند الرجوع إلیهم أن الإفتاء أمر مجانی فی الشـریعه المقدسه فیحرم أخذ الأجره علیه و یؤیده قوله تعالی: (قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی).(۱)

یعنی از آیه ی شریفه ی (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ

۱- مصباح الفقاهه، ج ۱، ص۴۸۱.

ص: ۲۹۹

یَحْذَرُونَ)(۱) که امر به تفقّه در دین و انـذار قوم هنگـام رجوع پیش آن ها می کنـد، اسـتفاده می شود که افتاء بایـد مجانی باشـد و شایـد نظر مسـتدل این باشـد که آیه ی شـریفه ی وجوب انـذار، با اخذ اجرت سازگاری ندارد؛ زیرا بر فقیه واجب است انذار کند و اگر تا اجرت اخذ نکرده انذار نکند، به مقتضای آیه ی شریفه عمل نکرده است و اصلاً انذار و اجرت با یکدیگر سازگاری ندارد.

اگر نظر ایشان این باشد می گوییم:

اوّلاً: دلالت آیه ی شـریفه بر وجوب تعلیم و سـپس وجوب انـذار علی الاطلاق، جای تأمّل است. هرچند تحضـیض و ترغیبی قوی به تعلیم و انـذار دارد، امّا این که در حـدّ وجوب باشـد به طوری که اگر آن را ترک کرد مرتکب معصـیت و نافرمانی شـده و مسـتحقّ عقوبت باشد، جای تأمّل دارد.

ادلّه ی دیگری هم که وجوب تفقّه را بیـان می کنـد این ذیـل را نـدارد که: (لِیُنْـذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ) تا اسـتدلال ایشان تمام باشد؛ چون ایشان از آیه ی شریفه با ذیلی که دارد می خواهند استفاده ی وجوب تفقّه و سپس إفتاء مجانی کنند.

ثانیاً: علی فرض این که انذار با اخذ اجرت منافات داشته

۱- سوره ی توبه، آیه ی۱۲۲: (وَ مَا کَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الـدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ)

ص: ۳۰۰

باشد، آن مواردی از افتاء که مصداق انذار باشد اخذ اجرت بر آن جایز نیست، امّا در جایی که شخصی به اندازه ی لازم انذار شده و اگر حکم فلان مسأله را نداند احتیاط می کند و در نتیجه مستحقّ جهنم نمی شود تا از باب نهی از منکر، إفتاء لازم باشد، در این موارد اگر استفتاء کند به چه دلیل باید افتاء مجاناً باشد؟ مثلاً سؤال می کند آیا ملاقی شبهه ی محصوره واجب الاجتناب است یا خیر؟ از آن جایی که اگر مفتی فتوا ندهد مؤمّن برای ارتکاب ندارد و احتیاط می کند، پس این إفتاء مصداق انذار نبوده و دیگر دلیلی بر مجانی بودن آن نخواهد بود. پس در چنین مواردی اگر در مقابل إفتاء اجرت اخذ کند جایز خواهد بود.

بنابراین مختار ما در این مسأله آن است که اگر جایی انذار و إفتاء واجب عینی بود، طبق قاعده ای که بیان کردیم اخذ اجرت بر واجب مصداق اکل مال به باطل است، جایز نیست و اگر واجب عینی نبود اخذ اجرت بر آن مانعی ندارد و مؤیّد آن است این که گفتیم اخذ اجرت بر قضاوت جایز است در حالی که قضاء گاهی مستلزم إفتاء است و تا فتوایش را ابراز نکند، نمی تواند حکم کند. در چنین مواردی که قائل شدیم اخذ اجرت بر قضاء جایز است، به طریق أولی می گوییم بر إفتاء نیز جایز است.

امّا این که فرمودند آیه ی شریفه ی (قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) مؤیّد عدم جواز اخذ اجرت بر إفتاء است، مایه ی تعجب است که چطور می فرمایند مؤیّد است؛ زیرا آیه ی

ص: ۳۰۱

شریفه در مقام بیان این مطلب است که: ای پیامبر! به مردم بگو من این همه زحمت و تلاش و کوشش را برای طلب دنیا و از روی هوی و هوس انجام ندادم بلکه صرفاً برای خدا انجام دادم، تا مردم بهتر صداقت حضرت را درک کنند. این چه ربطی دارد به این که اخذ اجرت جایز نیست؟!

بله، شکّی نیست که اخذ اجرت بر چنین امور مقدّسی کار ناشایست و ناپسندی است و اگر مجاناً انجام گیرد أوقع فی النفوس خواهد بود و مطابق احتیاط هم هست، ولی اگر احیاناً کسی اخذ اجرت کرد نمی توانیم بگوییم مرتکب حرام شده است.

ص: ۳۰۲

ص: ۳۰۳

ارتزاق از بیت المال

اشاره

ص: ۳۰۴

ص: ۳۰۵

ارتزاق از بیت المال در موارد عدم جواز اخذ اجرت

اشاره

مرحوم شیخ – قدس سره – بعد از بیان عدم جواز اخذ اجرت بر واجبات و مستحبات عبادی، این مطلب را بیان می فرماید که در این امور ارتزاق از بیت المال جایز است؛ مثلاً متصدی بیت المال می تواند برای مؤذن، امام جماعت، قاضـی، مفتی و ... از بیت المال درّ رزق کند به مقداری که صلاح می بیند.(۱)

۱- المکـاسب المحرمـه، ج ۲، ص۱۵۳: بقی الکلام فی شـی ء، و هـو أنّ کـثیراً مـن الأصـحاب صـرّحوا فی کـثیر مـن الواجبـات و المستحبّات التی یحرم أخـذ الأُجره علیها بجواز ارتزاق مؤدّیها من بیت المال المعدّ لمصالح المسـلمین. و لیس المراد أخذ الأُجره أو الجعـل من بیت المـال؛ لأنّ مـا دلّ علی تحریم العـوض لاـ فرق فیه بین کونه من بیت المـال أو من غیره، بـل حیث اسـتفدنا من دلیل الوجوب کونه حقّـا للغیر یجب أداؤه إلیه عینـاً أو کفـایه، فیکون أکـل المال بإزائه أکلًا له بالباطل، کان إعطاؤه العوض من بیت المال أولی بـالحرمه؛ لأنّه تضـییع له و إعطاء مال المسـلمین بإزاء ما یسـتحقه المسـلمون علی العامل. بل المراد أنّه إذا قام المکلّف بما یجب علیه کفـایه أو عینـاً، ممـا یرجع إلی مصالـح المؤمنین و حقوقهم کالقضـاء و الإفتـاء و الأـذان و الإقامه و نحوها و رأی ولیّ المسـلمین المصـلحه فی تعیین شـی ء من بیت المال له فی الیوم أو الشـهر أو السنه، من جهه قیامه بذلک الأمر؛ لکونه فقیراً یمنعه القیام بالواجب المذکور عن تحصیل ضروریاته، فیعیّن له ما یرفع حاجته و إن کان أزید من اجره المثل أو أقلّ منها.

ص: ۳۰۶

البته مراد از ارتزاق از بیت المـال به معنـای اخـذ اجرت یا جُعل از بیت المال نیست و متصـدی بیت المال نمی توانـد کسـی را بر این امور اجیر کنـد یـا جُعل قرار دهـد؛ زیرا در حرمت عوض تفاوتی نیست از مال شخصـی باشـد یا از بیت المال باشـد و بلکه پرداخت عوض از بیت المال حرمتش بالاتر است؛ زیرا کسـی که با مال خود، دیگری را بر این امور اجیر می کند، نهایت این است که معامله باطل است و مالك آن عمل نمی شود و اجیر هم نمی توانـد در آن عوض تصـرّف کند، امّا کسـی که مال بیت المال را با یک عقد باطلی به دیگری می دهد در واقع اموال مسلمانان را تضییع و اتلاف کرده است.

بنـابراین معنـای ارتزاق از بیت المـال این نیست که اجیرِ بیت المـال شـود، بلکه مقصود درّ رزق است و حـاکم شـرع طبق مصـلحت، مـاهی یـا سـالی فلان مقـدار از بیت المال به او می دهـد و این قرارداد اجاره و جعاله نیست و احکام اجاره و جعاله هم بر آن مترتّب نیست.

ص: ۳۰۷

آیا جواز ارتزاق از بیت المال اختصاص به صورت فقر دارد؟

اشاره

بعضی می گویند در صورتی می توان از بیت المال درّ رزق کرد که نیازمند باشد، هرچند نیازمندیش به خاطر اشتغال به همان کار دارای مصلحت عامّه باشد به گونه ای که وقتی برای کسب نداشته باشد؛ مثلاً قاضی که شبانه روز وقت خود را برای قضاوت صرف می کند دیگر فرصتی برای کسب درآمد ندارد و در صورت نیازمند بودن، حاکم می تواند از بیت المال برای او درّ رزق کند، ولی اگر نیازمند به تأمین زندگی از طریق بیت المال نباشد درّ رزق بر او جایز نیست. امّا بعضی دیگر معتقدند چه نیازمند باشد و چه مستغنی، در صورتی که حاکم شرع مصلحت ببیند می تواند درّ رزق کند.

مرحوم شیخ نظر اوّل را انتخاب می کنند و می فرمایند:

و کیف کان، فمقتضی القاعده عدم جواز الارتزاق إلّا مع الحاجه علی وجه یمنعه القیام بتلک المصلحه عن اکتساب المؤونه، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بکسب لا یمنعه القیام بتلک المصلحه، غیر جائز.(۱)

۱- همان، ص۱۵۴.

ص: ۳۰۸

دلیل قائلین به عدم جواز ارتزاق از بیت المال در صورت غنا و نقد آن

شاید بعض کسانی که قائلند در صورت غنا، ارتزاق از بیت المال جایز نیست نظرشان به آیه ی شریفه ی (وَ مَنْ کانَ غَنِیًّا فَلْیَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ کانَ فَقیراً فَلْیَأْکُلْ بِالْمَعْرُوفِ)(۱) باشد که هرچند مربوط به اکل وصی و قیّم از مال یتیم است، ولی با ملاک هایی به ارتزاق از بیت المال نیز إسراء داده اند.

ولی این استدلال درست نیست؛ چون تشبیه ارتزاق از بیت المال به اکل مال یتیم برای قیّم و وصی وجهی ندارد و آیه ی شریفه فقط اکل مال یتیم را می فرماید که وصی یا قیّم اگر فقیر باشد (فَلْیَأْکُلْ بِالْمَعْرُوفِ) هرچند در آن جا هم بعضی گفته اند آیه ی شریفه حکم استحبابی را بیان می کند یعنی استعفاف در صورت غنا مستحب است و در مورد معروف هم اختلاف وجود دارد که آیا به اندازه ی نیاز مراد است یا به اندازه ی اجرت المثل یا اقلّ الأمرین، و اختلاف های دیگری نیز وجود دارد، ولی به نظر می آید اظهر آن است یا حدّاقل بنا بر احتیاط

۱- سوره ی نساء، آیه ی۶: (وَ ابْتَلُوا الْیَتامی حَتَّی إِذا بَلَغُوا النِّکاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَیْهِمْ أَمْوالَهُمْ وَ لا تَأْکُلُوها إِسْرافاً وَ بِداراً أَنْ یَکْبَرُوا وَ مَنْ کانَ غَنِیًّا فَلْیَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ کانَ فَقیراً فَلْیَأْکُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَیْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَیْهِمْ وَ کَفی بِاللَّهِ حَسیباً)

ص: ۳۰۹

که آیه ی شریفه به نحو وجوبی بیان می کند اگر وصیّ یا قیّم، غنی بود از مال یتیم استیکال نکند. نوع فقهاء هم در این جا احتیاط کرده اند.

به هر حال فرضاً اگر جایز نباشد ولیّ و قیّم در صورت غنا از اموال یتیم اجرت بردارد هرچند برای یتیم کار می کند، این هیچ ربطی به ارتزاق از بیت المال ندارد و اصلاً مسأله ی ارتزاق از بیت المال همان طور که بیان کردیم موضوع دیگری است.

با این که عنوان بیت المال خیلی بر زبان ها جاری و ساری است، امّا هنوز خیلی ها معنای درست و دقیق آن را نمی دانند. بنابراین مناسب است در مورد بیت المال توضیح دهیم که اوّلاً: بیت المال چیست؟ و ثانیاً: منابع و مصارف آن کدام است؟

بیت المال و منابع آن

اشاره

بعضی عناوین در فقه می توانند مالکیت داشته باشند، مانند عنوان فقراء که مالک سهم فقراء از زکات است، یا عنوان ساداتِ فقیر که بنا بر نظری مالک بخشی از خمس می باشد.

یکی دیگر از عناوینی که می تواند مالک باشد، عنوان بیت المال است. البته در فرهنگ فقه و روایات دو نوع بیت المال وجود دارد؛ بیت المال امام و بیت المال مسلمین.

بیت المال امام یعنی آن چیزهایی که متعلّق به امام - علیه السلام - بما هو امام است، مثل سهم امام از خمس که در آیه ی شریفه می فرماید:

ص: ۳۱۰

(وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی)(۱) و انفال و بعضی موارد دیگر که بالاتفاق یا علی اختلافٍ به عنوان مال امام در فقه نام برده شده است.

بیت المال مسلمین؛ بنا به گفته ی برخی شخصیتی حقوقی است که مالک مثل خراج، جزیه، سهم سبیل الله از زکات، احیاناً نذورات و بعضی اقلام دیگر است. پس خراج، جزیه، بخشی از زکات، نذورات و ... به عنوان منابع بیت المال شمرده می شود. البته اصحّ آن است که این اقلام یا اکثر آن، ملک عامه ی مسلمین می باشد؛ نه ملکِ عنوان بیت المال. بلکه بیت المال، صندوق فیزیکی جمع آوری این اقلام است چنان که بحث آن ان شاء الله خواهد آمد.(۲)

جزیه؛ ضریبه ی ویژه ای است که بر کفّار ذمّی آن چنان که والی صلاح می بیند بسته می شود و باید به بیت المال واریز شود که نه سهم امام - علیه السلام - است و نه مال فقراء، بلکه بنابر احتمالی در مصالح مسلمین مصرف می شود و بنا به احتمالی صرف مجاهدین می شود.

۱- سوره ی انفال، آیه ی ۴۱: (وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْ ءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ إِنْ کُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ ما أَنْزَلْنا عَلی عَبْدِنا یَوْمَ الْفُرْقانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعانِ وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدیرٌ)

۲- حضرت استاد دام ظله الوارف این مسأله را در بحث جوائز السلطان و اراضی خراجیه به طور مستوفی مطرح کرده اند که ان شاء الله به زودی منتشر خواهد شد.

ص: ۳۱۱

خراج: مال الاجاره یا مال المقاسمه ی اراضی است که عنوهً مفتوح شده اند؛ یعنی مسلمانان با حمله ی نظامی آن را از کفّار گرفته اند، مانند بسیاری از اراضی عراق و بعضی اراضی ایران که إن شاء الله بحث آن در حلّ خراج خواهد آمد.(۱)

سهم سبیل الله از زکات: همان طور که می دانید زکات هشت مصرف دارد که سهم سبیل اللهِ آن را می توان به بیت المال واریز کرد.

۱- خراج آن قدر مهم است که امیرالمؤمنین – علیه السلام – در نامه ی معروفشان به مالک اشتر سفارش فرمودند که: ... فَالْجُنُودُ بِإِذْنِ اللَّهِ حُصُونُ الرَّعِيَّهِ وَ زَيْنُ الْوُلَاهِ وَ عِزُّ الدِّينِ وَ سُبُلُ الْأَمْنِ وَ لَيْسَ تَقُومُ الرَّعِيَّهُ إِلَّا بِهِمْ ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ ... وَ تَفَقَّدْ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُصْلِحُ أَهْلَهُ فَإِنَّ فِي صَلَاحِهِ وَ صَلَاحِهِمْ صَلَاحاً لِمَنْ سِوَاهُمْ وَ لَا صَلَاحَ لِمَنْ سِوَاهُمْ إِلَّا بِهِمْ لِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِيَالٌ عَلَى الْخَرَاجِ وَ أَهْلِهِ وَ لْيَكُنْ نَظَرُكَ فِي عِمَارَهِ الْأَرْضِ أَبْلَغَ مِنْ نَظَرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِالْعِمَارَهِ وَ مَنْ طَلَبَ الْخَرَاجَ بِغَيْرِ عِمَارَهٍ أَخْرَبَ الْبِلَادَ وَ أَهْلَكَ الْعِبَادَ وَ لَمْ يَسْتَقِمْ أَمْرُهُ إِلَّا قَلِيلا. نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ی۵۳، ص۴۳۲. در زمان محقق کرکی – قدس سره – بحث داغ علمی در مورد خراج بین ایشان و فاضل قطیفی – قدس سره – در گرفت. محقق کرکی در حلّ خراج، رساله ای به نام قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج نوشت و فاضل قطیفی هم ردّیه ای به نام السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج بر آن نوشت هرچند متأسفانه رعایت ادب در مقابل محقق کرکی نکرد مقدّس اردبیلی – قدس سره – نیز در کتابش به نام الرساله فی الخراج عنایت به هر دو رساله دارد که إن شاء الله بحث مفصّل درباره ی خراج در مبحث جوائز السلطان خواهد آمد.

ص: ۳۱۲

مصارف بیت المال مسلمین

بیت المال مسلمین بالمعنی الخاص(۱) نه مال امام – علیه السلام – است هرچند ولیّ آن امام – علیه السلام – است و نه مال فقراست و نه ... بلکه مال جمیع مسلمین است؛ ملکٌ لجمیع المسلمین إلی یوم القیامه لمن کان و لمن یولد.(۲) متصدی، مدیر و متولّی آن ولیّ امر مسلمین است و مصارف آن هر جایی است که به مصلحت عموم مسلمین باشد، مثل ساختن راه ها، مساجد، پل ها و هر چیزی که عموم از آن استفاده می کند.

از روایات و کلمات فقهاء استفاده می شود که منعی از صَرف بیت المال در بخشی از جامعه که فقیر نیستند، ولی مصلحت عمومی اقتضاء می کند مثل ساختن پل در محله ی غنی نشین نیست.

امّا این که در روایات تأکید شده که خراج باید بالسویه بین مسلمانان تقسیم شود، چنان که امیرالمؤمنین – علیه السلام – چنین می کردند و حتّی می فرمودند: «وَ لَوْ کَانَ مَالُهُمْ مَالِی لَسَوَّیْتُ بَیْنَهُمْ فَکَیْفَ وَ إِنَّمَا هِیَ أَمْوَالُهُمْ»(۳) این مربوط به بیت المال بالمعنی الاخیر است. و

۱- گاهی در روایات بر بیت المال امام – علیه السلام – نیز بیت المال اطلاق شده، به همین خاطر مراد از بیت المال مسلمین در این جا بیت المال بالمعنی الخاص است.

۲- یا مصرف آن جمیع مسلمین می باشد که باید بعداً در این باره تحقیق کنیم.

۳- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول، ص۱۸۵: النَّاسُ أَصْحَابُ دُنْیَا قَالُوا لِأَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ – علیه السلام – أَعْطِ هَذَا الْمَالَ وَ فَضِّلِ الْأَشْرَافَ وَ مَنْ تَخَوَّفُ خِلَافَهُ وَ فِرَاقَهُ حَتَّی إِذَا اسْتَتَبَ لَکَ مَا تُرِیدُ عُدْتَ إِلَی أَحْسَنِ مَا کُنْتَ عَلَیْهِ مِنَ الْعَدْلِ فِی الرَّعِیَّهِ وَ الْقَسْمِ بِالسَّوِیَّهِ فَقَالَ أَ تَأْمُرُونِّی أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِیمَنْ وُلِّیتُ عَلَیْهِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَ اللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ بِهِ سَمِیرٌ وَ مَا أَمَّ نَجْمٌ فِی السَّمَاءِ نَجْماً وَ لَوْ کَانَ مَالُهُمْ مَالِی لَسَوَّیْتُ بَیْنَهُمْ فَکَیْفَ وَ إِنَّمَا هِیَ أَمْوَالُهُمْ ... .

ص: ۳۱۳

این که آیا حضرت به اصل حکم شرعی بالسویه تقسیم می کردند یا آن وقت مصلحت اقتضاء می کرد حضرت این طور تقسیم کنند، بعضی قائلند مربوط به مصلحت خاصّه ی آن زمان بوده، چنان چه حضرت فرمودند اگر مال خودم هم بود بالسویه تقسیم می کردم. بنابراین اگر مصلحت اقتضاء کند نه بدون مصلحت و از روی هوی و هوس می توان بالتفاوت بین افراد تقسیم کرد.

بنابراین از آن جا که بیت المال معدّ لمصالح مسلمین است و ربطی به عنوان فقراء ندارد، پس هر جا مصلحت اقتضاء کند متولّی بیت المال می تواند آن را مصرف کند، هرچند به شخصی پرداخت کند که دارای مکنت مالی فراوان باشد. به عنوان مثال مصلحت اقتضاء می کند برای قضات درّ رزق کند، هرچند تمکّن مالی بالایی داشته باشند؛ چون اگر این کار را نکند باعث خواهد شد کسی رغبت برای تصدّی امر قضاوت پیدا نکند؛ زیرا همه که آن قوّت ایمان را ندارند تا رغبت به کاری پیدا کنند که هم از لحاظ شرعی بسیار مشکل است و هم مورد بغض بخشی از جامعه قرار می گیرند، از طرفی هم هیچ مالی به آن ها داده نمی شود

ص: ۳۱۴

و موجب از دست دادن فرصت های درآمدی آن ها نیز می شود.

ظاهراً در صدر اسلام هم این چنین بوده که به قضات هرچند غنی درّ رزق می کردند، گرچه در فرمایش امیرالمؤمنین – علیه السلام – به مالک اشتر که فرمودند:

«ثُمَّ أَكْثِرْ تَعَهُّدَ قَضَائِهِ وَ افْتَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ مَا يُزِيحُ عِلَّتَهُ وَ يَسْتَعِينُ بِهِ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَ أَعْطِهِ مِنَ الْمَنْزِلَهِ لَدَيْکَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِکَ ...»(۱)

بذل برای نفی حاجت ذکر شده است، ولی ظاهراً همه ی قضات نیازمند نبوده اند خصوصاً آن زمان ها که با داشتن مثلاً یک مزرعه ی متوسط زندگی تأمین می شد با این حال حضرت

۱– نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ی۵۳، ص۴۳۳: فَاخْتَرْ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِکَ فِي نَفْسِکَ وَ أَنْفَسَهُمْ لِلْعِلْمِ وَ الْحِلْمِ وَ الْوَرَعِ وَ السَّخَاءِ مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ وَ لَا تُمْحِكُهُ الْخُصُومُ وَ لَا يَتَمَادَى فِي إِثْبَاتِ الزَّلَّهِ وَ لَا يَحْصَرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ وَ ... ثُمَّ أَكْثِرْ تَعَهُّدَ قَضَائِهِ وَ افْتَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ مَا يُزِيحُ عِلَّتَهُ وَ يَسْتَعِينُ بِهِ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ وَ أَعْطِهِ مِنَ الْمَنْزِلَهِ لَدَيْکَ مَا لَا يَطْمَعُ فِيهِ غَيْرُهُ مِنْ خَاصَّتِکَ لِيَأْمَنَ بِذَلِکَ اغْتِيَالَ الرِّجَالِ إِيَّاهُ عِنْدَکَ وَ أَحْسِنْ تَوْقِيرَهُ فِي صُحْبَتِکَ وَ قَرِّبْهُ فِي مَجْلِسِکَ وَ أَمْضِ قَضَاءَهُ وَ أَنْفِذْ حُكْمَهُ وَ اشْدُدْ عَضُدَهُ وَ اجْعَلْ أَعْوَانَهُ خِيَارَ مَنْ تَرْضَى مِنْ نُظَرَائِهِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَ أَهْلِ الْوَرَعِ وَ النَّصِيحَهِ لِلَّهِ وَ لِعِبَادِ اللَّهِ لِيُنَاظِرَهُمْ فِيمَا شُبِّهَ عَلَيْهِ وَ يَلْطُفَ عَلَيْهِمْ لِعِلْمِ مَا غَابَ عَنْهُ وَ يَكُونُونَ شُهَدَاءَ عَلَى قَضَائِهِ بَيْنَ النَّاسِ إِنْ شَاءَ اللهُ ... .

ص: ۳۱۵

می فرمایند آن قدر به آنان از بیت المال بده که دیگر طمعی در مال مردم نداشته باشند. و این تعبیر، اجازه ی بذل بیش از نیاز معمول می باشد. فتأمّل.

بنابراین به نظر أقوی با صلاح دید متصدّی بیت المال می توان برای قاضی یا هر کسی که برای مصالح مسلمین کار می کند، از بیت المال به اندازه ی اجرت المثل یا بیشتر یا کمتر علی حسب ما یری الحاکم من المصلحه درّ رزق کرد، هرچند مکنت مالی هم داشته باشد.

و انتهی البحث عن النوع الخامس ممّا یحرم التکسب به لکونه عملاً واجباً و ما یناسبه من الفروع. و الحمد لله اوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

ص: ۳۱۶

ص: ۳۱۷

کتاب نامه

ص: ۳۱۸

ص: ۳۱۹

۱} قرآن کریم.(۱)

۲} الإجاره، اصفهانی، محمد حسین کمپانی، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه ق، قم ایران. (این کتاب در ضمن کتاب بحوث فی الفقه چاپ شده است)

۳} الآداب، گلپایگانی، سید محمد رضا، یک جلد.

۴} الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، شیخ طوسی، ابو جعفر محمّد بن حسن، محقّق/ مصحّح: حسن الموسوی خرسان، ۴ جلد، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، چاپ اوّل، ۱۳۹۰ ه ق، تهران ایران.

۵} بلغه الفقیه، بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، ۴ جلد، ناشر: منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ ه ق، تهران ایران.

۶} تحریر الوسیله، امام خمینی، سید روح اللّه موسوی، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اوّل، قم ایران.

۷} تحف العقول، ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، محقّق/ مصحّح: علی اکبر غفاری، یک جلد، ناشر: جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ه ق، قم ایران.

۸} تذکره الفقهاء (ط – القدیمه)، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، یک جلد، ناشر: مؤسسه آل البیت – علیهم السلام –، چاپ اوّل، ۱۳۸۸ ه ق، قم ایران.

۹} توحید المفضل، مفضل بن عمر، یک جلد، ناشر: داوری، چاپ سوم، محقّق/ مصحّح: کاظم مظفر، قم ایران.

۱۰} تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۰ جلد، ناشر: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه ق، تهران ایران.

۱۱} جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقّق ثانی، کرکی، علی بن حسین عاملی، محقّق/ مصحّح: مؤسسه ی آل البیت – علیهم السلام –، ۱۳ جلد، ناشر: مؤسسه ی آل البیت – علیهم السلام –، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه ق، قم ایران.

۱۲} جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، صاحب الجواهر، نجفی، محمّد حسن، محقّق/ مصحّح: عباس قوچانی و علی آخوندی، ۴۳ جلد، ناشر: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ه ق، بیروت لبنان.

۱۳} حاشیه المکاسب، یزدی طباطبایی، سید محمد کاظم، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه ی اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ه ق، قم ایران.

۱۴} حاشیه المکاسب، شیرازی، میرزا محمد تقی، محقّق/ مصحّح: علی یزدی، ۲ جلد، ناشر: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه ق، قم ایران.

۱۵} حاشیه المکاسب، عراقی، آقا ضیاء الدین علی کزازی، مقرّر: نجم آبادی و میرزا ابوالفضل، یک جلد، ناشر: انتشارات غفور، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ه‍ ق، قم ایران.

۱۶} حاشیه کتاب المکاسب (ط الحدیثه)، اصفهانی، محمد حسین کمپانی، محقّق/ مصحّح: عباس محمد آل سباع قطیفی، ۵ جلد، ناشر: أنوار الهدی، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ه‍ ق، قم ایران.

۱۷} حاشیه المکاسب، محقق ایروانی، علی بن عبد الحسین نجفی، ۲ جلد، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ ه‍ ق، تهران ایران.

۱۸} الخلاف، شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، محقّق/ مصحّح: علی خراسانی؛ سید جواد شهرستانی؛ مهدی طه نجف و مجتبی عراقی، ۶ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ه‍ ق، قم ایران.

۱۹} الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، شهید اوّل، محمد بن مکّی عاملی، ۳ جلد، ناشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم چاپ دوم، ۱۴۱۷ ه‍ ق، قم ایران.

۲۰} رجال الکشی (اختیار معرفه الرجال)، کشّی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، محقّق/ مصحّح: دکتر حسن مصطفوی، یک جلد، ناشر: مؤسسه ی نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ ه‍ ق، مشهد ایران.

۲۱} رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)، نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، محقّق/ مصحّح: سیّد موسی شبیری زنجانی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیه ی قم، ۱۴۰۷ ه‍ ق، قم ایران.

۲۲} الرساله الأولی فی الخراج، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه‍ ق، قم ایران.

۲۳} الرساله الثانیه فی الخراج، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه‍ ق، قم ایران.

۲۴} رساله قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج، محقّق ثانی، کرکی، علی بن حسین عاملی، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ه‍ ق، قم ایران.

۲۵} ریاض المسائل (ط القدیمه)، حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه ی آل البیت - علیهم السلام -، چاپ اول، قم ایران.

۲۶} زبده البیان فی أحکام القرآن، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقّق/ مصحّح: محمد باقر بهبودی، یک جلد، ناشر: المکتبه الجعفریه لإحیاء الآثار الجعفریه، چاپ اول، تهران ایران.

۲۷} السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، ۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه ق، قم ایران.

۲۸} السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج، قطیفی، ابراهیم بن سلیمان، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، یک جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

۲۹} شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، محقّق/ مصحّح: عبد الحسین محمد علی بقال، ۴ جلد، ناشر: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه ق، قم ایران.

۳۰} شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامه ابن المطهر، کاشف الغطاء، نجفی، جعفر بن خضر مالکی، یک جلد، ناشر: مؤسسه ی کاشف الغطاء، ۱۴۲۰ ه ق.

۳۱} الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع حدیقه المؤمنین، حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، محقّق/ مصحّح: سید مهدی رجائی، ۳ جلد، ناشر: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی – قدس سره – ، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه ق، قم ایران.

۳۲} صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات، خویی، سید ابو القاسم موسوی، محقّق/ مصحّح موسی مفید الدین عاصی عاملی، ۳ جلد، ناشر: مکتب نشر المنتخب، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ه ق، قم ایران.

۳۳} العروه الوثقی، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ه ق، بیروت لبنان.

۳۴} عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، احسائی، ابن ابی جمهور، محمّد بن علی، یک جلد، ناشر: دار سید الشهداء – علیه السلام – ، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ه ق، قم ایران.

۳۵} العین، فراهیدی، خلیل بن احمد، محقّق/ مصحّح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرّایی، ۸ جلد، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه ق، قم ایران.

۳۶} غنیه النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، حلبی، ابن زهره، حمزه بن علی حسینی، یک جلد، ناشر: مؤسسه امام صادق – علیه السلام – ، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ه ق، قم ایران.

۳۷} فتح العزیز بشرح الوجیز، عبد الکریم بن محمد الرافعی القزوینی، یک جلد، ناشر: دار الفکر، بیروت لبنان .

۳۸} الفهرست، شیخ طوسی، ابو جعفر محمّد بن الحسن، محقّق/ مصحّح: سید محمّد صادق آل بحر العلوم، یک جلد، ناشر: المکتبه الرضویه، چاپ اوّل، نجف اشرف عراق.

۳۹} قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

۴۰} الکافی، کلینی، ابو جعفر محمّد بن یعقوب، محقّق/ مصحّح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ۸ جلد، ناشر: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه ق، تهران ایران.

۴۱} الکافی. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، ۱۵جلد، ناشر: دارالحدیث، چاپ اوّل، ۱۴۲۹ ه ق، قم ایران.

۴۲} الکافی فی الفقه، حلبی، ابو الصلاح، تقی الدین بن نجم الدین، محقق/ مصحّح: رضا استادی، یک جلد، ناشر: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین – علیه السلام – ، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه ق، اصفهان ایران.

۴۳} کتاب البیع، امام خمینی، سید روح اللّه موسوی، ۵ جلد، ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی – قدس سره – ، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ ه ق، تهران ایران.

۴۴} کنز العرفان فی فقه القرآن، حلّی، مقداد بن عبد اللّه سیوری،۲ جلد، ناشر: انتشارات مرتضوی، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ ه ق، قم ایران.

۴۵} کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، محقّق/ مصحّح: محی الدین واعظی؛ حاج کمال کاتب و جلال اسدی، ۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ ه ق، قم ایران.

۴۶} لسان العرب، ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمّد بن مکرم، محقّق/ مصحّح: احمد فارس صاحب الجوائب، ۱۵ جلد، ناشر: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ه ق، بیروت لبنان.

۴۷} مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، محقّق/ مصحّح: آقا مجتبی عراقی؛ علی پناه اشتهاردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، ۱۴ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ه ق، قم ایران.

۴۸} مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۹ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

۴۹} المراسم العلویه و الأحکام النبویه، دیلمی، سلّار، حمزه بن عبد العزیز، محقّق/ مصحّح: محمود بستانی، یک جلد، ناشر: منشورات الحرمین، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه ق، قم ایران.

۵۰} مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ۱۵ جلد، ناشر: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

۵۱} مستند الشیعه فی احکام الشریعه، نراقی، مولی احمد بن محمّد مهدی، محقّق/ مصحّح: مؤسسه آل البیت – علیهم السلام – ، ۱۹ جلد، ناشر: مؤسسه آل البیت – علیهم السلام – ، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ه ق، قم ایران.

۵۲} مصباح الشریعه، منسوب به امام ششم جعفر بن محمد – علیهما السلام – ، یک جلد، ناشر: اعلمی، چاپ اوّل، ۱۴۰۰ ه ق، بیروت لبنان.

۵۳} مصباح الفقاهه (المکاسب)، خویی، سیّد ابو القاسم موسوی، مقرّر: محمّد علی توحیدی، ۷ جلد.

۵۴} المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، فیومی، احمد بن محمّد مقری، یک جلد، ناشر: منشورات دار الرضی، چاپ اوّل، قم ایران.

۵۵} معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، خویی، سیّد ابوالقاسم موسوی، ۲۴ جلد.

۵۶} المغنی فی فقه أحمد بن حنبل الشیبانی، عبد الله بن أحمد بن قدامه المقدسی أبو محمد، ناشر: دار الفکر، ۱۰ جلد، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ ه ق، بیروت لبنان.

۵۷} مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه (ط الحدیثه)، عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، محقق/ مصحّح: محمد باقر خالصی، ۲۳ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ه ق، قم ایران.

۵۸} مقالات فقهی(۲)، مدرّسی طباطبائی یزدی، سید محمدرضا، یک جلد، ناشر: کریمه ی اهل بیت، چاپ اوّل، ۱۳۹۰ ه ش، قم ایران.

۵۹} المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین انصاری دزفولی، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش در کنگره، ۶ جلد، ناشر: کنگره ی جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ه ق، قم ایران.

۶۰} المکاسب المحرمه، امام خمینی، سیّد روح الله موسوی، محقّق/ مصحّح: گروه پژوهش مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی – قدس سره – ، ۲ جلد، ناشر: مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی – قدس سره – ، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ه ق، قم ایران.

۶۱} المکاسب و البیع، نائینی، میرزا محمد حسین غروی، مقرّر: میرزا محمد تقی آملی، ۲ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

۶۲} من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، محمّد بن علی بن بابویه قمی، محقّق/ مصحّح: علی اکبر غفاری، ۴ جلد، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه ق، قم ایران.

۶۳} منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، محقّق/ مصحّح: بخش فقه در جامعه ی پژوهش های اسلامی، ۱۵ جلد، ناشر: مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ه ق، مشهد ایران.

۶۴} منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، نائینی، میرزا محمد حسین غروی، مقرّر: موسی بن محمد نجفی خوانساری، ۲ جلد، ناشر: المکتبه المحمدیه، چاپ اول، ۱۳۷۳ ه ق، تهران ایران.

۶۵} نهج البلاغه (للصبحی صالح)، سیّد رضی، محمّد بن حسین موسوی، یک جلد، ناشر: هجرت، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ ه ق، قم ایران.

۶۶} وسائل الشیعه (تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه)، شیخ حرّ عاملی، محمّد بن حسن، محقّق/ مصحّح: مؤسسه آل البیت – علیهم السلام – ، ۳۰ جلد، ناشر: مؤسسه ی آل البیت – علیهم السلام – ، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ ه ق، قم ایران.

۱- در استناد به اکثر کتاب های مورد استفاده، از متون موجود در «مجموعه نرم افزارهای مؤسسه ی تحقیقات کامپیوتری نور»، «معجم فقهی اهل البیت - علیهم السلام - حضرت آیت الله گلپایگانی - قدس سره - » و دیگر نرم افزارهای مشهور استفاده شده است. لذا احتمال اشتباه جزئی در نقل مطالب وجود دارد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹